Maurice MERLEAU-PONTY [1908-1961]

Philosophe français, professeur de philosophie
à l'Université de Lyon puis au Collège de France

(1964)

# Le Visible et l'Invisible

suivi de notes de travail

**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**
CHICOUTIMI, QUÉBEC
http://classiques.uqac.ca/

http://classiques.uqac.ca/

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

http://bibliotheque.uqac.ca/

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

# Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

# REMARQUE

Ce livre est du domaine public au Canada parce qu'une œuvre passe au domaine public 50 ans après la mort de l'auteur(e).

Cette œuvre n'est pas dans le domaine public dans les pays où il faut attendre 70 ans après la mort de l'auteur(e).

Respectez la loi des droits d'auteur de votre pays.

Cette édition électronique a été réalisée par Maxime Frédérick,
bénévole, professeur de philosophie au Cégep de Chicoutimi.
Courriel : mfrederick@cegep-chicoutimi.qc.ca

à partir de :

Maurice MERLEAU-PONTY

# Le Visible et l'Invisible
## suivi de notes de travail.

Paris : Les Éditions Gallimard, 1964, 361 pp. Collection Bibliothèque des Idées.

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.
Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

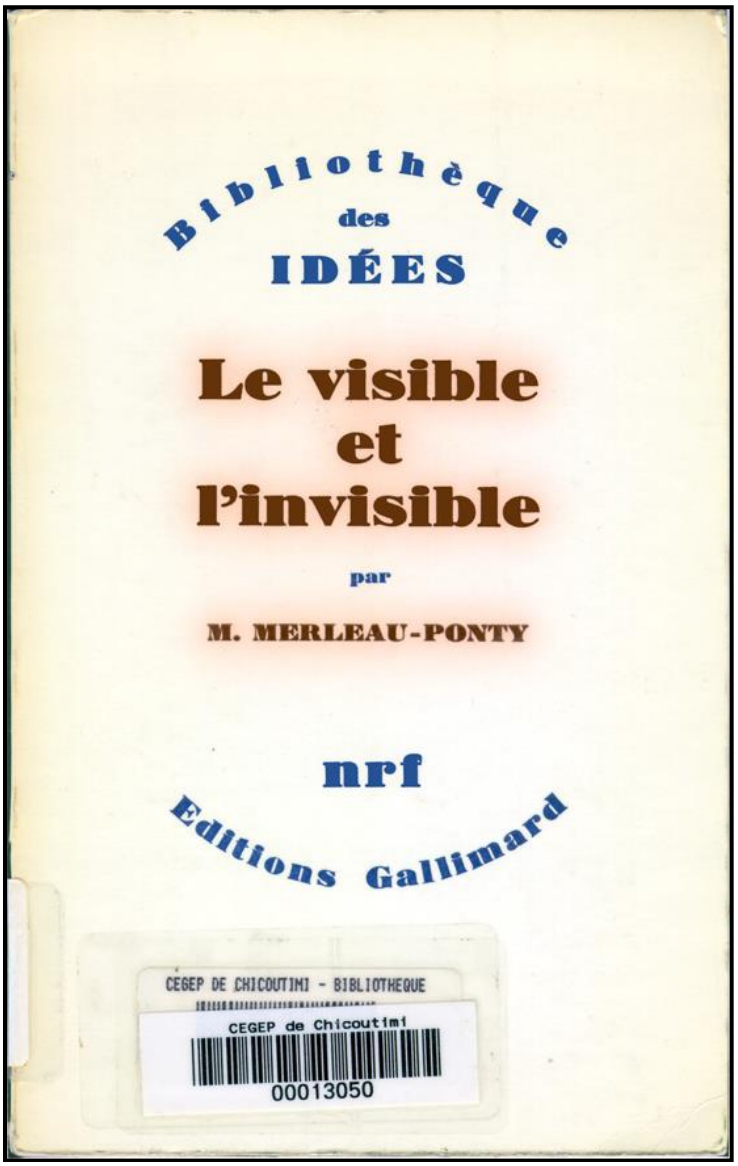
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5''x 11''.

Édition numérique réalisée le 12 juillet 2020 à Chicoutimi, Québec.

Maurice MERLEAU-PONTY [1908-1961]
Philosophe français, professeur de philosophie
à l'Université de Lyon puis au Collège de France

# Le Visible et l'Invisible

suivi de notes de travail




Paris : Les Éditions Gallimard, 1964, 361 pp. Collection Bibliothèque des Idées.

# Le Visible et l'Invisible

Suivi de
note de travail

*par Maurice Merleau-Ponty*

Texte établi
par Claude Lefort
accompagné d'un avertissement
et d'une postface

Paris : Les Éditions Gallimard, 1964, 361 pp.
Collection Bibliothèque des Idées.

[361]

**Le Visible et l'Invisible.**

# Table des matières

Quatrième de couverture

*Avertissement*

**LE VISIBLE ET LA NATURE :**
***L'interrogation philosophique***. [15]

RÉFLEXION ET INTERROGATION [17]

La foi perceptive et son obscurité [17]
La science suppose la foi perceptive et ne l'éclaire pas [31]
La foi perceptive et la réflexion [48]

INTERROGATION ET DIALECTIQUE [75]

La foi perceptive et la négativité [75]
Foi perceptive et interrogation [130]

INTERROGATION ET INTUITION [142]

L'ENTRELACS - LE CHIASME [172]

*Annexe* [205]

L'ÊTRE PRÉOBJECTIF: LE MONDE SOLIPSISTE [207]

La réduction au préobjectif [207]
1. La présence [212]
*La chose et le quelque chose* [212]

*Notes de travail* [217]

*Index* [329]

*Postface*, de Claude Lefort [335]

**Le Visible et l'Invisible.**

# Quatrième de couverture

Retour au sommaire

Le présent visible n'est pas *dans* le temps et l'espace, ni, bien entendu, hors d'eux - il n'y a rien avant lui, après lui, autour de lui, qui puisse rivaliser avec sa visibilité. Et pourtant, il n'est pas seul, il n'est pas tout. Exactement : il bouche ma vue, c'est-à-dire, à la fois, que le temps et l'espace s'étendent au-delà, et qu'ils sont *derrière* lui, en profondeur, en cachette. Le visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible ; ce qui fait le poids, l'épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c'est que celui qui les saisit se sent émerger d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair. L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation. Les choses, ici, là, maintenant, alors, ne sont plus en soi, en leur lieu, en leur temps, elles n'existent qu'au bout de ces rayons de spatialité et de temporalité, émis dans le secret de ma chair, et leur solidité n'est pas celle d'un objet pur que survole l'esprit, elle est éprouvée par moi du dedans en tant que je suis parmi elles et qu'elles communiquent à travers moi comme chose sentante. Comme le souvenir-écran des psychanalystes, le présent, le visible ne compte tant pour moi, n'a pour moi un prestige absolu qu'à raison de cet

immense contenu latent de passé, de futur et d'ailleurs, qu'il annonce et qu'il cache.

Maurice Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty est mort brutalement le 3 mai 1961. Il avait commencé deux ans plus tôt la rédaction d'un ouvrage philosophique qu'il devait intituler *Le Visible et l'invisible*. Ce dernier écrit, dans lequel il se proposait de jeter les fondements d'une nouvelle ontologie, est demeuré inachevé. Des notes de travail publiées à la suite du texte contribuent à éclairer son intention.

[7]

**Le Visible et l'Invisible.**

# AVERTISSEMENT

Retour au sommaire

[8]

[9]

*Maurice Merleau-Ponty et mort le 3 mai 1961. Dans ses papiers se trouvait notamment un manuscrit contenant la première partie d'un ouvrage dont il avait commencé la rédaction deux ans plus tôt. Celui-ci est intitulé :* Le visible et l'invisible. *Nous n'avons pas trouvé trace de ce titre avant mars 1959. Auparavant, des notes se rapportant au même projet portent la mention :* Être et sens ou Généalogie du vrai, ou encore, en dernier lieu. L'origine de la vérité.

## *Le manuscrit.*

*Il comporte cent cinquante grandes pages, couvertes d'une écriture serrée, et abondamment corrigées. Les feuilles sont écrites recto verso.*

*Sur la première page, figure la date de* mars 1959 *; sur la page 83, celle du* 1er juin 1959. *Vraisemblablement, l'auteur a rédigé cent dix pages entre le printemps et l'été de la même année. Puis il a repris à l'automne de t'année suivante la rédaction de son texte, sans tenir compte des huit dernières pages (p. 103-110) qui inauguraient un second chapitre. La date de* novembre 1960 *est portée sur la seconde page 103, au-dessus du titre* Interrogation et intuition.

## *Structure de l'ouvrage.*

*Les indications de plan sont rares et ne s'accordent pas exactement entre elles. Il est certain que l'auteur remaniait son projet au fur et à mesure de l'exécution. On peut toutefois présumer* [10] *que l'ouvrage aurait eu des dimensions considérables et que le texte que nous possédons n'en constitue qu'une première partie, jouant le rôle d'une introduction* *.

* Cf. notre postface.

*Voici les quelques schémas que nous avons pu retrouver*

*a*) Mars 1959, *en tête du manuscrit*

Ire Partie. Être et Monde.
Chap. I. Réflexion et interrogation.
Chap. Il. L'être préobjectif : le monde solipsiste.
Chap. III. L'être préobjectif l'intercorporéité.
Chap. IV. L'être préobjectif l'entremonde.
Chap. V. L'ontologie classique et l'ontologie moderne.
IIe Partie. Nature.
IIIe Partie. Logos.

*b*) Mai 1960, *dans une note, sur la première page*

Être et Monde.
Ire Partie :

| | | | |
|---|---|---|---|
| Le monde | vertical | ou | l'être interrogatif |
| | muet | | brut<br>sauvage. |

La IIe Partie sera : L'être sauvage et l'ontologie classique.

*Et sur la seconde page :*

Chap. I. La chair du présent ou le « *il y a* ».
Chap. II. Le tracé du temps, le mouvement de l'ontogenèse.
Chap. III. Le « corps, la lumière naturelle et le verbe.
Chap. IV. Le chiasme.

Chap. V. L'entremonde et l'Être. Monde et Être.'

*c*) Mai 1960, *dans une note :*

I. Être et Monde.

Ire Partie Le Monde vertical ou l'Être sauvage.

IIe. Partie L'Être sauvage et l'ontologie classique

Nature

Homme

Dieu.

[11]

Conclusion : la pensée fondamentale – Passage aux différenciations de l'Être sauvage. Nature – logos histoire.

l'être cultivé
l'Erzeugung.

II Physis et Logos.

*d*) Octobre 1960, *dans une note :*

1. Être et Monde.

Ire Partie Réflexion et interrogation.

IIe Partie Le monde vertical et l'Être sauvage.

IIIe Partie : l'Être sauvage et l'ontologie classique.

*e*) Novembre 1960, *dans une note*

I. Le visible et la nature.

1. L'interrogation philosophique.

2. Le visible.

3. Le monde du silence.

4. Le visible et l'ontologie (l'Être sauvage).

II. La parole et l'invisible.

*f*) *Sans date, mais vraisemblablement en novembre ou décembre 1960, dans une note* :

I. Le visible et la nature.

L'interrogation philosophique

interrogation et, réflexion ;
interrogation et dialectique ;
interrogation et intuition (ce que je fais en ce moment).

Le visible.

La nature.

Ontologie classique et ontologie moderne.

II. L'invisible et le logos.

*Ces quelques indications ne permettent pas d'imaginer ce que l'œuvre aurait été dans sa matière et dans sa forme. Le lecteur s'en fera déjà mieux une idée à la lecture des notes de travail que nous publions à la suite du texte. Mais du moins pouvons-nous en tirer parti pour percevoir plus clairement l'ordonnance du manuscrit lui-même.*

*À nous en tenir, en effet, aux articulations marquées dans* [12] *le texte, il faudrait se borner à mentionner une première partie :* Être et Monde, *un premier chapitre :* Réflexion et interrogation, *tandis que toutes les autres divisions se trouveraient sur un même plan puisqu'elles sont indistinctement précédées du signe* §. *Or la note* (*f*), *qui confirme et complète la précédente et a l'intérêt d'avoir été rédigée en même temps que le chapitre* Interrogation et intuition *(l'auteur précise :* ce que je fais en ce moment), *montre que nous ne pouvons conserver ce découpage. Outre que le titre de la première partie,* Être et Monde, *est abandonné et remplacé par* Le visible et la nature, *les fragments précédés du signe* § *sont regroupés en fonction de leur sens et il devient clair que les deux derniers n'ont pas la même fonction que les premiers.*

*Nous nous sommes donc décidé à restructurer le texte en suivant les dernières indications de l'auteur. Nous avons d'abord distingué trois chapitres en les rangeant sous la rubrique commune :* L'interrogation philosophique. *Le premier,* Réflexion et interrogation, *qui comporte trois articulations ; enveloppe la critique de la foi perceptive, du scientisme et de la philosophie réflexive ; le second,* Interrogation et dialectique, *divisé en deux parties, comprend l'analyse de la pensée sartrienne et l'élucidation des rapports entre dialectique et interrogation ; le troisième,* Interrogation et intuition, *contient essentiellement la critique de la Phénoménologie.*

*Restait à situer le dernier fragment intitulé :* L'entrelacs – le chiasme, *que la note* (*f*) *ne mentionne pas. Nous pouvions en faire soit le dernier chapitre de* L'interrogation philosophique, *soit le premier de la seconde partie annoncée,* Le visible. *Le choix, nous en sommes persuadé, pouvait être justifié par des arguments de fond. Mais, en l'absence d'une recommandation expresse de l'auteur, ceux-ci n'auraient jamais paru décisifs. Dans ces conditions, nous avons préféré nous rallier à la solution qui faisait la moindre part à notre intervention, c'est-à-dire laisser ce chapitre à la suite des autres.*

## *État du texte.*

*Le manuscrit du* Visible et l'invisible *a été longuement travaillé, comme l'atteste la présence de nombreuses ratures* [13] *et corrections. On ne saurait toutefois penser qu'il était parvenu à. son état définitif. Certaines redites auraient sans doute été éliminées et il n'est pas exclu que des remaniements plus amples auraient été apportés. Sur l'ordonnance du début, notamment, un doute est permis puisqu'une note évoque la possibilité d'un nouvel agencement de l'exposé. L'auteur écrit :* « Refaire peut-être les pages 1-13, en groupant ensemble : 1. les certitudes (la chose) (autrui) (la vérité) ; 2. les incertitudes (les difficultés pyrrhoniennes, les contradictions de la thématisation) ; 3. on ne peut accepter les antithèses, ni s'en tenir à certitudes matérialisées → passage à la réflexion. »

*D'autre part, il est significatif que l'auteur fasse deux fois usage d'un même texte de Paul Claudel (cf. ci-dessous, p. 140 et 161) sans avertir*

*le lecteur de cette répétition. La fonction de la citation dans les deux passages est telle qu'un remaniement important eût été nécessaire.*

## *Les notes de travail.*

*Nous avons cru bon de faire suivre le texte du* Visible et l'invisible *d'un certain nombre de notes de travail qui en éclairaient le sens. L'auteur avait l'habitude de jeter des idées sur le papier, sans se soucier de son style, le plus souvent, et même sans s'astreindre à composer des phrases entières. Ces notes, qui tantôt se réduisent à quelques lignes, tantôt s'étendent sur plusieurs pages, constituent l'amorce de développements qui figurent dans la première partie ou qui auraient figuré dans la suite de l'ouvrage. Elles étaient, depuis la fin de l'année 1958, régulièrement datées et classées.*

*Il n'était ni possible, ni souhaitable de les publier toutes. Leur masse eût écrasé le texte et, d'autre part, bon nombre d'entre elles, soit qu'elles fussent trop elliptiques, soit qu'elles n'eussent pas un rapport direct avec le sujet de la recherche, ne pouvaient être utilement retenues.*

*Dès lors qu'une sélection s'avérait nécessaire, elle posait quelques problèmes d'interprétation et nous étions dans la crainte de nous tromper. Mais, plutôt que de renoncer, nous avons pris le risque de faire un choix, tant nous étions persuadés que, par la variété des thèmes abordés, la qualité de la* [14] *réflexion, l'expression abrupte mais toujours rigoureuse de la pensée, ces notes pouvaient rendre sensible au lecteur le travail du philosophe.*

## *Édition du manuscrit et des notes.*

*En ce qui concerne le manuscrit, nous nous sommes borné à préciser la ponctuation, dans le souci de rendre la lecture plus facile. En revanche, la disposition du texte, dans les notes de travail, a été conservée telle quelle, car il fallait laisser à l'expression son premier mouvement.*

*Nous avons donné, chaque fois que cela nous était possible, les références que demandaient les notes de travail ou complété celles de l'auteur.*

*Quand nous avons dû introduire ou rétablir un terme pour donner sens à une phrase, nous l'avons placé entre crochets et accompagné d'une note justificative en bas de page.*

*Les termes illisibles ou douteux sont signalés dans le cours même du texte de la manière suivante*

*illisible :* [*?*].

*douteux* : [*vérité ?*].

*Les notes en bas de page sont toujours précédées d'un chiffre arabe quand elles sont de l'auteur et d'un astérisque quand elles sont de notre main. Les commentaires marginaux que nous avons décidé de reproduire, quand ils n'étaient pas littéralement repris dans la suite du texte, sont insérés dans une note précédée d'un astérisque. Pour éviter toute confusion, le texte de l'auteur est, quelle que soit la note, en caractère romain et le nôtre en italique.*

C. L.

[15]

# LE VISIBLE ET LA NATURE

## *L'interrogation philosophique*

[16]

[17]

**Le Visible et l'Invisible.**

# RÉFLEXION ET INTERROGATION

## La foi perceptive et son obscurité *

Retour au sommaire

Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons : des formules de ce genre expriment une foi qui est commune à l'homme naturel et au philosophe dès qu'il ouvre les yeux, elles renvoient à une assise profonde d`« opinions » muettes impliquées dans 'notre vie. Mais cette foi a ceci d'étrange que, si l'on cherche à l'articuler en thèse ou énoncé, si l'on se demande ce que c'est que *nous*, ce que c'est que *voir* et ce que c'est que *chose* ou *monde*, on entre dans un labyrinthe de difficultés et de contradictions.

Ce que saint Augustin disait du temps : qu'il est parfaitement familier à chacun, mais qu'aucun de nous ne peut l'expliquer aux autres, il faut le dire du monde. [Sans arrêt, le philosophe se trouve] ** obligé de revoir et de redéfinir les notions les mieux fondées, d'en créer de nouvelles, avec des mots nouveaux pour les désigner, d'entreprendre une vraie réforme de l'entendement, au terme de laquelle l'évidence du

* *L'auteur note, en regard du, titre de ce chapitre* : Notion de foi à préciser. Ce n'est pas la foi dans le sens de décision mais dans le sens de ce qui est avant toute position, foi animale et [ ?].

** Sans arrêt, le philosophe se trouve... : ces mots que nous introduisons pour donner un sens aux propositions suivantes étaient les premiers d'un corps de phrase entièrement raturé par l'auteur.

monde, qui paraissait bien la plus claire des vérités, s'appuie sur les pensées [18] apparemment les plus sophistiquées, où l'homme naturel ne se reconnait plus, et qui viennent ranimer la mauvaise humeur séculaire contre la philosophie, le grief qu'on lui a toujours fait de renverser les rôles du clair et de l'obscur. Qu'il prétende parler au nom même de l'évidence naïve du monde, qu'il se défende de n'y rien ajouter, qu'il se borne à en tirer toutes les conséquences, cela ne l'excuse pas, bien au contraire : il ne la [l'humanité] * dépossède que plus complètement, l'invitant à se penser elle-même comme une énigme.

C'est ainsi et personne n'y peut rien. Il est vrai à la fois que le monde est *ce que nous voyons* et que, pourtant, il nous faut apprendre à le voir. En ce sens d'abord que nous devons égaler par le savoir cette vision, en prendre possession, *dire* ce que, c'est que *nous* et ce que c'est que *voir*, faire donc comme si nous n'en savions rien, comme si nous avions là-dessus tout à apprendre. Mais la philosophie n'est pas un lexique, elle ne s'intéresse pas aux « significations des mots », elle ne cherche pas un substitut verbal du monde que nous voyons, elle ne le transforme pas en chose dite, elle ne s'installe pas dans l'ordre du dit ou de l'écrit, comme le logicien dans l'énoncé, le poète dans la parole ou le musicien dans la musique. Ce sont les choses mêmes, du fond de leur silence, qu'elle veut conduire à l'expression. Si le philosophe interroge et donc feint d'ignorer le monde et la vision du monde qui sont opérants et se font continuellement en lui, c'est précisément pour les faire parler, parce qu'il y croit et qu'il attend d'eux toute sa future science. L'interrogation ici n'est pas un commencement [19] de négation, un peut-être mis à la place de l'être. C'est pour la philosophie la seule manière de s'accorder à notre vision de fait, de correspondre à ce qui, en elle, nous donne à penser, aux paradoxes dont elle est faite ; de s'ajuster à ces énigmes figurées, la chose et le monde, dont l'être et la vérité massifs fourmillent de détails incompossibles.

* Il faut comprendre sans doute : dépossède l'humanité, ces termes appartenant au dernier membre de la phrase précédente, raturé par l'autour et que nous reproduisons ci-dessous entre crochets ... le grief qu'on lui a toujours fait de renverser les rôles du clair et de l'obscur [et de s'arroger de faire vivre l'humanité en état d'aliénation, dans la plus complète aliénation ; le philosophe prétendant la comprendre mieux qu'elle ne se comprend elle-même.]

Car enfin, autant il est sûr que je vois ma table, que ma vision se termine en elle, qu'elle fixe et arrête mon regard de sa densité insurmontable, que même, moi qui, assis devant ma table, pense au pont de la Concorde, je ne suis pas alors dans mes pensées, je suis au pont de la Concorde, et qu'enfin à l'horizon de toutes ces visions ou quasi-visions, c'est le monde même que j'habite, le monde naturel et le monde historique, avec toutes les traces humaines dont il est fait ; autant cette conviction est combattue, dès que j'y fais attention, par le fait même qu'il s'agit là d'une vision *mienne*. Nous ne pensons pas tant ici à l'argument séculaire du rêve, du délire ou des illusions, nous invitant à examiner si ce que nous voyons n'est pas « faux » ; il use en cela même de cette foi dans le monde qu'il a l'air d'ébranler : nous ne saurions" pas même ce que c'est que le faux, si nous ne l'avions pas distingué quelquefois du vrai. Il postule donc le monde en général, le vrai en soi, et c'est lui qu'il invoque secrètement pour déclasser nos perceptions et les rejeter pêle-mêle avec nos rêves, malgré toutes différences observables, dans notre « vie intérieure », pour cette seule raison qu'ils ont été, sur l'heure, aussi convaincants qu'elles, – oubliant que la fausseté » même des rêves ne peut être étendue aux perceptions, puisqu'elle n'apparaît que relativement à elles et qu'il faut bien, si l'on doit pouvoir parler de fausseté, que nous ayons des expériences de la vérité. Valable contre la naïveté, contre l'idée d'une perception qui irait surprendre les choses au-delà de toute expérience, comme la lumière les tire de la nuit où elles préexistaient, [20] l'argument n'est pas [éclairant ?], il est lui-même empreint de cette même naïveté puisqu'il n'égalise là perception et le rêve qu'en les mettant en regard d'un Être qui ne serait qu'en soi. Si au contraire, comme l'argument le montre en ce qu'il a de valable, on doit tout à fait rejeter ce fantôme, alors les différences intrinsèques, descriptives du rêve et du perçu prennent valeur ontologique et l'on répond assez au pyrrhonisme en montrant qu'il y a une différence de structure et pour ainsi dire de grain entre la perception ou vraie vision, qui donne lieu à une série ouverte d'explorations concordantes, et le rêve, qui n'est pas *observable* et, à l'examen, n'est presque que lacunes. Certes, ceci ne termine pas le problème de notre accès au monde : il ne fait au contraire que commencer, car il reste à savoir comment nous pouvons avoir l'illusion de -voir ce que nous ne voyons pas, comment les haillons du rêve peuvent, devant le rêveur, valoir pour le tissu serré du monde vrai, comment l'inconscience de n'avoir pas observé, peut, dans l'homme

fasciné, tenir lieu de la conscience d'avoir observé. Si l'on dit que le vide de l'imaginaire reste a jamais ce qu'il est, n'équivaut jamais au plein du perçu, et ne donne jamais lieu à la *même* certitude, qu'il ne *vaut pas pour* lui, que l'homme endormi a perdu tout repère, tout modèle, tout canon du clair et de l'articulé, et qu'une seule parcelle du monde perçu introduite 1 en lui réduirait à l'instant l'enchantement, il reste que si nous pouvons perdre nos repères à *notre insu* nous ne sommes jamais sûrs de les *avoir* quand nous croyons les avoir ; si nous pouvons, sans le savoir, nous retirer du monde de la perception, rien ne nous prouve que nous y soyons jamais, ni que l'observable le soit jamais tout à fait, ni qu'il soit fait d'un autre tissu que le rêve ; la différence entre eux n'étant pas absolue, on est fondé à les mettre ensemble au nombre de « nos expériences », et c'est au-dessus de la perception elle-même qu'il nous faut chercher la [21] garantie et le sens de sa fonction ontologique. Nous jalonnerons ce chemin, qui est celui de la philosophie réflexive, quand il s'ouvrira. Mais il commence bien au-delà des arguments pyrrhoniens ; par eux-mêmes, ils nous détourneraient de toute élucidation, puisqu'ils se réfèrent vaguement à l'idée d'un Être tout en soi et, par contraste, mettent confusément le perçu et l'imaginaire au nombre de nos « états de conscience ». Profondément, le pyrrhonisme partage les illusions de l'homme naïf. C'est la naïveté, qui se déchire elle-même dans la nuit. Entre l'Être en soi et la « vie intérieure », il n'entrevoit pas même le *problème du monde.* C'est au contraire vers ce problème que nous cheminons. Ce qui nous intéresse, ce ne sont pas les raisons qu'on peut avoir de tenir pour « incertaine à l'existence du monde, – comme si l'on savait déjà ce que c'est qu'exister et comme si toute la question était d'appliquer à propos ce concept. Ce qui nous importe, c'est précisément de savoir le sens d'être du monde ; nous ne devons là-dessus rien présupposer, ni donc l'idée naïve de l'être en soi, ni l'idée, corrélative, d'un être de représentation, d'un être pour la conscience, d'un être pour l'homme : ce sont toutes ces notions que nous avons à repenser à propos de notre expérience du monde, en même temps que l'être du monde. Nous avons à reformuler les arguments sceptiques hors de tout préjugé ontologique et justement pour savoir ce que c'est que l'être-monde, l'être-chose, l'être imaginaire et l'être conscient.

Maintenant donc que j'ai dans la perception la chose même, et non pas une représentation, j'ajouterai seulement que la chose est -au bout

de mon regard et en général de mon exploration ; sans rien supposer de ce que la science du corps d'autrui peut m'apprendre, je dois constater que la table devant moi entretient un singulier rapport avec mes yeux et mon corps : je ne la vois que si elle est dans- leur rayon d'action ; au-dessus d'elle, il y a la masse sombre de mon front, [22] au-dessous, le contour plus indécis de mes joues ; l'un et l'autre visibles à la limite, et capables de la cacher, comme si ma vision du monde même se faisait d'un certain point du *monde*. Bien plus : mes mouvements et ceux de mes yeux font vibrer le monde, comme on fait bouger un dolmen du doigt sans ébranler sa solidité fondamentale. À chaque battement de mes cils, un rideau s'abaisse et se relève, sans que je pense à l'instant à imputer aux choses mêmes cette éclipse ; à chaque mouvement de mes yeux qui balayent l'espace devant moi, les choses subissent une brève torsion que je mets aussi à mon compte ; et quand je marche dans la rue, les yeux fixés sur l'horizon des maisons, tout mon entourage proche, à chaque bruit du talon sur l'asphalte, tressaille, puis se tasse en son lieu. J'exprimerais bien mal ce qui se passe en disant qu'une « composante subjective » ou un « apport corporel » vient ici recouvrir les choses elles-mêmes : il ne s'agit pas d'une autre couche ou d'un voile qui viendrait se placer entre elles et moi. Pas plus que des images monoculaires n'interviennent quand mes deux yeux opèrent en synergie, pas davantage le bougé de l'« apparence » ne brise l'évidence de la chose. La perception binoculaire n'est pas faite de deux perceptions monoculaires surmontées, elle est d'un autre ordre. Les images monoculaires ne *sont* pas au même sens où *est* la chose perçue avec les deux yeux. Ce sont des fantômes et elle est le réel, ce sont des pré-choses et elle est la chose : elles s'évanouissent quand nous passons à la vision normale et rentrent dans la chose comme dans leur vérité de plein jour. Elles sont trop loin d'avoir sa densité pour entrer en rivalité avec elle : elles ne sont qu'un certain écart par rapport à la vraie vision imminente, absolument dépourvues de ses [prestiges ?] et, en cela même, esquisses ou résidus de la vraie vision qui les accomplit en les résorbant. Les images monoculaires [23] ne peuvent être *comparées à* la perception synergique on ne peut les mettre côte à côte, il faut choisir entre la chose et les pré-choses flottantes. On peut effectuer le passage en *regardant,* en s'éveillant au monde, on ne peut pas y assister en spectateur. Ce n'est pas une *synthèse,* c'est une métamorphose par laquelle les apparences sont instantanément destituées d'une valeur qu'elles ne devaient qu'à l'absence d'une vraie perception. Ainsi la

perception nous fait assister à ce miracle d'une totalité qui dépasse ce qu'on croit être ses conditions ou ses parties, qui les tient de loin en son pouvoir, comme si elles n'existaient que sur son seuil et étaient destinées à se perdre en elle. Mais pour les déplacer comme elle fait, il faut que la perception garde dans sa profondeur toutes leurs relevances corporelles : c'est en *regardant,* c'est encore avec mes yeux que j'arrive à la chose vraie, ces mêmes yeux qui tout à l'heure me donnaient des images monoculaires : simplement, ils fonctionnent maintenant *ensemble* et comme *pour de bon.* Ainsi le rapport des choses et de mon corps est décidément singulier : c'est lui qui fait que, quelquefois, je reste dans l'apparence et lui encore qui fait que, quelquefois, je vais aux choses mêmes-, c'est lui qui fait le bourdonnement des apparences, lui encore, qui le fait taire et me jette en plein monde. Tout se passe comme si mon pouvoir d'accéder au monde et celui de me retrancher dans les fantasmes n'allaient pas l'un sans l'autre. Davantage : comme si l'accès au monde n'était que l'autre face d'un retrait, et ce retrait en marge du monde une servitude et une autre expression de mon pouvoir naturel d'y entrer. Le monde est cela que je perçois, mais sa proximité absolue, dès qu'on l'examine et l'exprime, devient aussi, inexplicablement, distance irrémédiable. L'homme « naturel » tient les deux bouts de la chaine, pense *à la fois* que sa perception entre dans les choses et qu'elle se fait en deçà de son corps. Mais autant, dans l'usage [24] de la vie, les deux convictions coexistent sans peine, autant, réduites en thèses et en énoncés, elles s'entredétruisent et nous laissent dans la confusion.

Que serait-ce si je faisais état, non seulement de mes vues sur moi-même, mais aussi des vues d'autrui sur lui-même et sur moi ? Déjà mon corps, comme metteur en scène de ma perception, a fait éclater l'illusion d'une coïncidence de ma perception avec les choses mêmes. Entre elles et moi, il y a désormais des pouvoirs cachés, toute cette végétation de fantasmes possibles qu'il ne tient en respect que dans l'acte fragile du regard. Sans doute, ce n'est pas tout à fait mon corps qui perçoit : je sais seulement qu'il peut m'empêcher de percevoir, que je ne 'peux percevoir sans sa permission ; au moment où la perception vient, il s'efface devant elle et jamais elle ne le saisit en train de perce voir *. Si ma main gauche touche ma main droite, et que je veuille soudain, par ma main droite,

* *En marge* : l'ίδιοςχόμος comme l'image monoculaire : il n'est pas interposé, isolé, mais il n'est pas rien.

saisir le travail de ma main gauche en train de toucher, cette réflexion du corps sur lui-même avorte toujours -tu dernier moment : au moment où je sens ma gauche avec ma droite, je cesse dans la même mesure de toucher ma main droite de ma main gauche.. Mais cet échec du dernier moment n'ôte pas toute vérité à ce pressentiment que j'avais de pouvoir me toucher touchant : mon corps ne perçoit pas, mais il est comme bâti autour de la perception qui se fait jour à travers lui ; par tout son arrangement interne, par ses circuits sensori-moteurs, par les voies de retour qui contrôlent et relancent les mouvements, il se prépare pour ainsi dire à une perception de soi, même si ce n'est jamais lui qu'il perçoit ou lui qui le perçoit. Avant la science du corps, – qui implique la relation avec autrui –, l'expérience de ma chair comme gangue de ma perception [25] m'a appris que la perception ne naît pas n'importe où, qu'elle émerge dans le recès d'un corps. Les autres hommes qui Voient « comme nous », que nous voyons en train de voir et qui nous voient en train de voir, ne nous offrent qu'une amplification du même paradoxe. S'il est déjà difficile de dire que ma perception, telle que je la vis, va aux choses mêmes, il est bien impossible d'accorder à la perception des autres l'accès au monde ; et, par une sorte de contrecoup, cet accès que je leur dénie, ils me le refusent aussi. Car, s'agissant des autres (ou de moi vu par eux), il ne faut pas seulement dire que la chose est happée par le tourbillon des mouvements explorateurs et des conduites perceptives, et tirées vers le dedans. S'il n'y a peut-être pour moi aucun sens à dire que ma perception et la chose qu'elle vise sont « dans ma tête » (il est seulement certain qu'elles ne sont « *pas ailleurs* »), je ne puis m'empêcher de mettre autrui, et la perception qu'il a, *derrière son corps.* Plus précisément, la chose perçue par autrui se dédouble : il y a *celle qu'il perçoit,* Dieu sait où, et il y a celle que je vois, moi, hors de son corps, et que j'appelle la chose vraie, – comme il appelle chose vraie la table qu'*il voit* et renvoie aux apparences celle que je vois. Les choses vraies et les corps percevant ne sont plus, cette fois, dans le rapport ambigu que nous trouvions tout à l'heure entre *mes* choses et *mon* corps. Les uns et les autres, proches ou éloignés, sont en tout cas juxtaposés dans le monde, et la perception, qui n'est peut-être pas « dans ma tête », n'est nulle part ailleurs que dans mon corps comme chose du monde. Il parait impossible désormais d'en rester à la certitude intime de celui qui perçoit : vue du dehors la perception glisse sur les choses et ne les touche pas. Tout au plus dira-t-on, si l'on veut faire droit à la perspective de la perception sur elle-même, que chacun

de nous a un monde privé : ces mondes privés ne sont « mondes » que pour leur titulaire, ils ne sont pas le monde. Le [26] seul monde, c'est-à-dire le monde unique, serait χοίνος χόσμος, et ce n'est pas sur lui que nos perceptions ouvrent.

Mais sur quoi donnent-elles donc ? Comment nommer, comment décrire, tel que je le vois de ma place, ce *vécu d'autrui* qui pourtant n'est pas rien pour moi puisque je crois à autrui, – et qui d'ailleurs me concerne moi-même, puisqu'il s'y trouve comme une vue d'autrui sur moi * ? Voici ce visage bien connu, ce sourire, ces modulations de la voix, dont le style m'est aussi familier que moi-même. Peut-être, dans beaucoup de moments de ma vie, autrui se réduit-il pour moi à ce spectacle qui peut être un charme. Mais que la voix s'altère, que l'insolite apparaisse dans la partition du dialogue, ou au contraire qu'une réponse réponde trop bien à ce que je pensais sans l'avoir tout à fait dit, – et soudain l'évidence éclate que là-bas aussi, minute par minute, la vie est vécue : quelque part derrière ces yeux, derrière ces gestes, ou plutôt devant eux, ou encore autour d'eux, venant de je ne sais quel double fond de l'espace, un autre monde privé transparait, à travers le tissu du mien, et pour un moment c'est en lui que je vis, je ne suis plus que le répondant de cette interpellation qui [27] m'est faite. Certes, la moindre reprise de l'attention me persuade que cet autre qui m'envahit n'est fait que de ma substance : *ses* couleurs, *sa* douleur, *son* monde, précisément en tant que *siens*, comment les concevrais-je, sinon d'après

* *En marge* : Reprise : Pourtant, comme tout à l'heure les fantasmes monoculaires ne pouvaient pas rivaliser avec la chose, de même mainte nant on pourrait décrire les mondes privés comme écart par rapport au MONDE MÊME. Comment je me représente le vécu d'autrui : comme une sorte de duplication du mien. Merveille de cette expérience, à la fois je peux tabler sur ce que je vois, et qui est dans une étroite correspondance avec ce que l'autre voit – tout l'atteste, à la vérité : nous voyons vraiment la même chose et la chose mime – et en même temps je ne rejoins jamais le vécu d'autrui. C'est dans le monde que nous nous rejoignons. Toute tentative pour restituer l'illusion de la « chose même » est en réalité une tentative pour revenir à mon impérialisme et à la valeur de MA chose. Elle ne nous fait donc pas sortir du solipsisme – elle en est une nouvelle preuve.
c) Conséquences : obscurité profonde de l'idée naturelle de vérité ou « monde intelligible ».
La science ne va faire que prolonger cette attitude : ontologie objectiviste qui se mine elle-même et, à l'analyse, s'effondre.

les couleurs que je vois, les douleurs que j'ai eues, le monde où je vis ? Du moins, mon monde privé a cessé de n'être qu'à moi, c'est maintenant l'instrument dont un autre joue, la dimension d'une vie généralisée qui s'est greffée sur la mienne.

Mais à l'instant même où je crois partager la vie d'autrui, je ne la rejoins que dans ses fins, dans ses pôles extérieurs. C'est dans le monde que nous communiquons, par ce que notre vie a d'articulé. C'est à partir de cette pelouse devant moi que je crois entrevoir l'impact du vert sur la vision d'autrui, c'est par la musique que j'entre dans son émotion musicale, c'est la chose même qui m'ouvre l'accès au monde privé d'autrui. Or, la chose même, nous l'avons vu, c'est toujours pour moi la chose que *je* vois. L'intervention d'autrui ne résout pas le paradoxe interne de ma perception : elle y ajoute cette autre énigme de la propagation en autrui de ma vie la plus secrète – autre et la même, puisque, de toute évidence, ce n'est que par le monde que je puis sortir de moi. Il est donc bien vrai que les « mondes privés » communiquent, que chacun d'eux se donne à son titulaire comme variante d'un monde commun. La communication fait de nous les témoins d'un seul monde, comme la synergie de nos yeux les suspend à une chose unique. Mais dans un cas comme dans l'autre, la certitude, tout irrésistible qu'elle soit, reste absolument obscure ; nous pouvons la vivre, nous ne pouvons ni la penser, ni la formuler, ni l'ériger en thèse. Tout essai d'élucidation nous ramène aux dilemmes.

Or, cette certitude injustifiable d'un monde sensible qui nous soit commun, elle est en nous l'assise de la vérité. Qu'un enfant perçoive avant de penser, qu'il commence par mettre ses rêves dans les choses, ses pensées dans [28] les autres, formant avec eux comme un bloc de vie commune où les perspectives de chacun ne se distinguent pas encore., ces faits de genèse ne peuvent être simplement ignorés par la philosophie au nom des exigences de l'analyse intrinsèque. À moins de s'installer en deçà de toute notre expérience, dans un ordre préempirique où elle ne mériterait plus son nom, la pensée ne peut ignorer son histoire apparente, il faut qu'elle se pose le problème de la genèse de son propre sens. C'est selon le sens et la structure intrinsèques que le monde sensible est « plus vieux » que l'univers de la pensée, parce que le premier est visible et relativement continu, et que le second, invisible et lacunaire, ne constitue à première vue un tout et n'a sa vérité qu'à condition de s'appuyer sur les structures canoniques de

l'autre. Si l'on reconstitue la manière dont nos expériences dépendent les unes des autres selon leur sens le plus propre, et si, pour mieux mettre à nu les rapports de dépendance essentiels, on essaie de les rompre en pensée, on s'aperçoit que tout ce qui pour nous s'appelle pensée exige cette distance à soi, cette ouverture initiale que sont pour nous un champ de vision et un champ d'avenir et de passé... En tout cas, puisqu'il ne s'agit ici que de prendre une première vue de nos certitudes naturelles, il n'est pas douteux qu'elles reposent, en ce qui concerne l'esprit et la vérité sur la première assise du monde sensible, et que notre assurance d'être dans la vérité ne fait qu'un avec celle d'être dans le monde. Nous parlons et comprenons la parole longtemps avant d'apprendre par Descartes (ou de retrouver par nous-mêmes) que notre réalité est la pensée. Le langage, où nous nous installons, nous apprenons à le manier d'une façon sensée longtemps avant d'apprendre par la linguistique (à supposer qu'elle les enseigne) les principes intelligibles sur lesquels « reposent » notre langue et toute langue. Notre expérience du vrai, quand elle ne se ramène pas immédiatement [29] à celle de la chose que nous voyons, est indistincte d'abord des tensions qui naissent entre les autres et nous, et de leur résolution. Comme la chose, comme autrui, le vrai luit à travers une expérience émotionnelle et presque charnelle, où les « idées », – celles d'autrui et les nôtres –, sont plutôt des traits de sa physionomie et de la nôtre, et sont moins comprises qu'accueillies ou repoussées dans l'amour ou la haine. Certes, c'est très précocement que des motifs, des catégories très abstraites, fonctionnent dans cette pensée sauvage, comme le montrent assez les anticipations extraordinaires de la vie adulte dans l'enfance-, et l'on peut dire que tout l'homme est déjà là. L'enfant comprend bien au-delà de ce qu'il sait dire, répond bien au-delà de ce qu'il saurait définir, et il n'en va d'ailleurs pas autrement de l'adulte. Un véritable entretien me fait accéder à des pensées dont je ne me savais, dont je n'étais pas capable, et je me sens *suivi* quelquefois dans un chemin inconnu de moi-même et que mon discours, relancé par autrui, est en train de frayer pour moi. Supposer ici qu'un *monde intelligible* soutient l'échange, ce serait prendre un nom pour une solution, –et ce serait d'ailleurs nous accorder ce que nous soutenons : que c'est par emprunt à la structure monde que se construit pour nous l'univers de la vérité et de la pensée. Quand nous voulons exprimer fortement la conscience que nous avons d'une vérité, nous ne trouvons rien de mieux que d'invoquer un *τόπος νοησος* qui soit commun aux esprits ou aux

hommes, comme le monde sensible est commun aux corps sensibles. Et il ne s'agit pas là seulement d'une analogie : c'est le même monde qui contient nos corps et nos esprits, à condition qu'on entende par monde non seulement la somme des choses qui tombent où pourraient tomber sous nos yeux, mais encore le lieu de leur compossibilité, le style invariable qu'elles observent, qui relie nos perspectives, permet la transition de l'une à l'autre, et nous donne le sentiment, [30] – qu'il s'agisse de décrire un détail du paysage ou de nous mettre d'accord sur une vérité invisible –, d'être deux témoins capables de survoler le même objet vrai, ou, du moins, d'échanger nos situations à son égard, comme nous pouvons, dans le monde visible au sens strict, échanger nos points de station. Or, ici encore, et plus que jamais, la certitude naïve du monde, l'anticipation d'un monde intelligible, est aussi faible quand elle veut se convertir en thèse qu'elle est forte dans la pratique. Quand il s'agit du visible, une masse de faits vient l'appuyer : par-delà la divergence des témoignages, il est souvent facile de rétablir l'unité et la concordance du monde. Au contraire, sitôt dépassé le cercle des opinions instituées, qui sont indivises entre nous comme la Madeleine ou le Palais de Justice, beaucoup moins pensées que monuments de notre paysage historique, dès qu'on accède au vrai, c'est-à-dire à l'invisible, il semble plutôt que les hommes habitent chacun leur îlot, sans qu'il y ait de l'un à l'autre transition, et l'on s'étonnerait plutôt qu'ils s'accordent quelquefois sur quoi que ce soit. Car enfin, chacun d'eux a commencé par être un fragile amas de gelée vivante, et c'est déjà beaucoup qu'ils aient pris le même chemin d'ontogénèse, c'est encore beaucoup plus que tous, du fond de leur réduit, ils se soient laissé happer par le même fonctionnement social et le même langage ; mais que, quand il s'agit d'en user à leur gré et de dire ce que personne ne voit, ils en viennent à des propositions compatibles, ni le type de l'espèce, ni celui de la société ne le garantit. Quand on pense à la masse des contingences qui peuvent altérer l'un et l'autre, rien n'est plus improbable que l'extrapolation qui traite comme un monde aussi, sans fissures et sans incompossibles, l'univers de la vérité.

[31]

## La science suppose la foi perceptive et ne l'éclaire pas.

Retour au sommaire

On pourrait être tenté de dire que ces antinomies insolubles appartiennent à l'univers confus de l'immédiat, du vécu ou de l'homme vital, qui, par définition, est sans vérité, qu'il faut donc les oublier en attendant que la seule connaissance rigoureuse, la science, en vienne à expliquer par leurs conditions et du dehors ces fantasmes dans lesquels nous nous embarrassons. Le vrai, ce n'est ni la chose que je vois, ni l'autre homme que je vois aussi de mes yeux, ni enfin cette unité globale du monde sensible, et à la limite du monde intelligible que nous tentions de décrire tout à l'heure. Le vrai, c'est l'*objectif,* ce que j'ai réussi à déterminer par la mesure ou plus généralement par les *opérations* qu'autorisent les variables ou les entités par moi définies à propos d'un ordre de faits. De telles déterminations ne doivent rien à notre *contact* avec les choses : elles expriment un effort d'approximation qui n'aurait aucun sens à l'égard du vécu, puisque le vécu est à prendre tel quel et ne peut autrement être considéré « en lui-même ». Ainsi la science a commencé par exclure tous les prédicats qui viennent aux choses de notre rencontre avec elles. L'exclusion n'est d'ailleurs que provisoire : quand elle aura appris à l'investir, la science réintroduira peu à peu ce qu'elle a d'abord écarté comme subjectif ; mais elle l'intégrera comme cas particulier des relations et des objets qui définissent pour elle le monde. Alors le monde se fermera sur lui-même et, sauf par ce qui, en nous, pense, et fait la science, par ce spectateur impartial qui nous habite, nous serons devenus parties ou moments du Grand Objet.

Nous aurons trop souvent à revenir sur les multiples variantes de cette illusion pour en traiter dès maintenant, et il ne faut dire ici que ce qui est nécessaire pour [32] écarter l'objection de principe qui arrêterait notre recherche dès son début : sommairement, que le *Κοσμοθεωοός* capable de construire ou de reconstruire le monde existant par une série indéfinie d'opérations siennes, bien loin de dissiper les obscurités dé

notre foi naïve dans le monde, en est au contraire l'expression la plus dogmatique, la présuppose, ne se soutient que par elle. Pendant les deux siècles où elle a poursuivi sans difficulté sa tâche d'objectivation, la physique a pu croire qu'elle se bornait à suivre les articulations du monde et que l'objet physique préexistait en soi à la science. Mais aujourd'hui, quand la rigueur même de sa description l'oblige à reconnaître comme êtres physiques ultimes et de- plein droit telles relations entre l'observateur et l'observé, telles déterminations qui n'ont de sens, que pour une certaine situation de l'observateur, c'est l'ontologie du *Κοσμοθεωός* et de son corrélatif, le Grand Objet, qui fait figure de préjugé pré-scientifique. Elle est néanmoins si naturelle, que le physicien continue de se penser comme Esprit Absolu en face de l'objet pur et de mettre au nombre des vérités en soi les énoncés mêmes qui expriment la solidarité de tout l'observable avec un physicien situé et incarne. Pourtant, la formule qui permet de passer d'une perspective réelle sur les espaces astronomiques à l'autre, et qui, étant vraie d'elles toutes, dépasse la situation de fait du physicien qui parle, ne la dépasse pas vers une connaissance absolue : car eue 'n'a de signification physique que rapportée à des observations et insérée dans une vie de connaissances qui, elles, sont toujours situées. Ce n'est pas une vue d'univers, ce n'est que la pratique méthodique qui permet de relier l'une à l'autre des vues qui sont toutes perspectives. Si nous donnons à cette formule la valeur d'un Savoir absolu, si nous y cherchons, par exemple, le sens ultime et exhaustif du temps et de l'espace, c'est que l'opération pure de la science reprend ici à son profit notre certitude, beau [33] coup plus vieille qu'elle et beaucoup moins claire, d'accéder c aux choses mêmes » ou d'avoir sur le monde un pouvoir de survol absolu.

Quand elle a accédé aux domaines qui ne sont pas naturellement donnés à l'homme, – aux espaces astronomiques ou aux réalités microphysiques –, autant la science a montré d'invention dans le maniement de l'algorithme, autant en ce qui concerne la théorie de la connaissance elle s'est montrée conservatrice. Des vérités qui ne devraient pas laisser sans changements son idée de l'Être sont, – au prix de grandes difficultés d'expression et de pensée –, retraduites dans le langage de l'ontologie traditionnelle, – comme si la science avait besoin de s'excepter des relativités qu'elle établit, de se mettre elle-même hors du jeu, comme si la cécité pour l'Être était le prix dont elle doit payer son succès dans la détermination des êtres. Les considérations

d'échelle, par exemple, si elles sont vraiment prises au sérieux, devraient non pas faire passer toutes les vérités de la physique du côté du c subjectif », ce qui maintiendrait les droits à l'idée d'une « objectivité » inaccessible, mais contester le principe même de ce clivage, et faire entrer dans la définition du « réel » le contact entre l'observateur et l'observé. Cependant, on a vu beaucoup de physiciens chercher tantôt dans la structure serrée et la densité des apparences macroscopiques, tantôt au contraire dans la structure lâche et lacunaire de certains domaines microphysiques, des arguments en faveur d'un déterminisme ou, au contraire, d'une réalité « mentale » ou « acausale ». Ces alternatives montrent assez à quel point la science, dès qu'il s'agit pour elle (le se comprendre de manière ultime, est enracinée dans la pré-science, et étrangère à la question du *sens d'être*. Quand les physiciens parlent de particules qui n'existent que pendant un milliardième de seconde, leur premier mouvement est toujours de penser qu'elles existent au même sens que des particules directement observables, [34] et seulement beaucoup moins longtemps. Le champ microphysique est tenu pour un champ macroscopique de très petites dimensions, où les phénomènes d'horizon, les propriétés sans porteur, les êtres collectifs ou sans localisation absolue, ne sont en droit que des c apparences subjectives » que la vision di6 quelque géant [ramènerait à] * l'interaction d'individus physiques absolus. C'est pourtant postuler que les considérations d'échelle ne sont pas ultimes, c'est de nouveau les penser dans la perspective de l'en soi, au moment même où il nous est suggéré d'y renoncer. Ainsi, les notions « étranges » de la nouvelle physique ne le sont pour elle qu'au sens où une opinion paradoxale étonne le sens commun, c'est-à-dire sans l'instruire profondément et sans rien changer à ses catégories. Nous n'impliquons pas ici que les propriétés des nouveaux êtres physiques *démontrent* une nouvelle logique ou une nouvelle ontologie. Si l'on prend « démonstration » au sens mathématique, les savants, seuls en mesure d'en fournir une, sont seuls aussi en mesure de l'apprécier. Que quelques-uns d'entre eux la refusent comme pétition de principe [1], cela suffit pour que le philosophe n'ait pas le droit, mais pas non plus l'obligation, d'en faire

* Ramènerait à est biffé et porte en surcharge retrouverait. Nous rétablissons la première expression, la correction étant manifestement incomplète.

1 Par exemple, Louis de Broglie, *Nouvelles perspectives sur la Microphysique* [Paris, Albin Michel, 1956.]

état. Ce que le philosophe peut noter, – ce qui lui donne à penser –, c'est que les physiciens précisément qui conservent une représentation cartésienne du monde [2] font état de leurs « préférences » comme un musicien ou un peintre parlerait de ses préférences pour un style. Ceci nous permet d'avancer, – quel que soit le sort, dans la suite, de la théorie microphysique –, qu'aucune ontologie n'est exactement *requise* par la pensée physique au travail, [35] qu'en particulier l'ontologie classique de l'objet ne peut se recommander d'elle, ni revendiquer un privilège *de principe,* alors qu'elle n'est, chez ceux qui la conservent, qu'une préférence. Ou bien l'on entend, par physique et par science, une certaine manière d'opérer sur les faits par l'algorithme, une certaine pratique de connaissance, dont ceux qui possèdent l'instrument sont seuls juges, – et alors ils sont seuls juges aussi du sens où ils prennent leurs variables, mais ils n'ont ni l'obligation ni même le droit d'en donner une traduction imaginative, de trancher en leur nom la question de ce qu'il y a ni. de récuser un éventuel *contact* avec le monde. Ou au contraire, la physique entend dire *ce qui est,* mais alors elle n'est plus fondée aujourd'hui à définir l'Être par l'Être-objet, ni à cantonner le vécu dans l'ordre de nos « représentations », et dans le secteur des curiosités « psychologiques » ; il faut qu'elle reconnaisse comme légitime une analyse des démarches par lesquelles l'univers des mesures.et des opérations se constitue à partir du monde vécu considéré comme source, éventuellement comme source universelle. À défaut de cette analyse, où le droit relatif et les limites de l'objectivation classique soient reconnus, une physique qui conserverait tel quel l'équipement philosophique de la science classique et projetterait dans l'ordre du savoir absolu ses propres résultats, vivrait, comme la foi perceptive dont il procède, en état de crise permanente. Il est saisissant de voir Einstein déclasser comme « psychologie » l'expérience que nous ayons du simultané par la perception d'autrui et le recoupement de nos horizons perceptifs et de ceux des autres : il ne saurait être question pour lui de donner valeur ontologique à cette expérience parce qu'elle est pur savoir d'anticipation ou de principe et se fait sans opérations, sans mesures effectives. C'est postuler que ce qui est est, non pas *ce à quoi nous avons ouverture,* mais seulement *ce sur quoi nous pouvons opérer ;* et Einstein ne dissimule pas que cette [36] certitude d'une adéquation entre 1'opération de science et l'Être est chez lui antérieure

[2] Louis de Broglie, même ouvrage.

à sa physique. Il souligne même avec humour le contraste de sa science « sauvage ment spéculative » et de sa revendication pour elle d'une vérité en soi. Nous aurons a montrer comment l'idéalisation physique dépasse et oublie la foi perceptive. Il suffisait pour le moment de constater qu'elle en procède, qu'elle n'en lève pas les contradictions, n'en dissipe pas l'obscurité et ne nous dispense nullement, loin de là, de l'envisager en elle-même.

Nous arriverions à la même conclusion si, au lieu de souligner les inconsistances de l'ordre « objectif » nous nous adressions à l'ordre « subjectif » qui, dans l'idéologie de la science, en est la contrepartie et le complément nécessaire, – et peut-être serait-elle, par cette voie, plus facilement acceptée. Car ici le désordre et l'incohérence sont manifestes, et l'on peut dire, sans exagérer, que nos concepts fondamentaux, – celui du psychisme et celui de la psychologie –, sont aussi mythiques que les classifications des sociétés dites archaïques. On a cru revenir à la clarté en exorcisant l'« introspection ». Et il fallait en effet l'exorciser : car où, quand et comment y a-t-il jamais eu une vision du dedans ? Il y a, – c'est tout autre chose, et qui garde sa valeur –, une vie près de soi, une ouverture à soi, mais qui ne donne pas sur un autre monde que le monde commun, – et, qui n'est pas nécessairement fermeture aux autres. La critique de l'introspection détourne trop souvent de cette manière irremplaçable d'accéder à autrui, tel qu'il est impliqué en nous. Et par contre, le recours au « dehors », par lui-même, ne garantit nullement contre les illusions de l'introspection, il ne donne qu'une nouvelle figure à notre idée confuse d'une « vision » psychologique - il ne fait que la transporter du dedans au dehors. Il serait instructif d'expliciter ce que les psychologues entendent par le « psychisme » et autres notions analogues. [37] C'est comme une couche géologique profonde, une « *chose* » *invisible*, qui se trouve quelque part derrière certains corps vivants, et à l'égard de laquelle on suppose qu'il n'est que de trouver le juste point d'observation. C'est bien lui, en moi-même, qui s'inquiète de connaître le psychisme, mais il y a là en lui comme une vocation continuellement manquée : comment une chose se connaîtrait-elle ? Le « psychisme » est opaque à lui-même et ne se rejoint que dans ses répliques extérieures, dont il s'assure en dernière analyse qu'elles lui ressemblent, comme, l'anatomiste s'assure de trouver dans l'organe qu'il dissèque la structure même de ses propres yeux : parce qu'il y a une a espèce

homme »... Une explicitation complète de l'attitude psychologique et des concepts dont le psychologue se sert comme s'ils allaient de soi, montrerait en elle une masse de conséquences sans prémisses, un travail constitutif fort ancien qui n'est pas tiré au clair et dont les résultats sont acceptés tels quels sans qu'on soupçonne même a quel point ils sont confus. Ce qui opère ici, c'est toujours la foi perceptive aux choses et au monde. La conviction qu'elle nous donne d'atteindre ce qui est par un survol absolu, nous l'appliquons à l'homme comme aux choses, et c'est par là que nous en venons à penser l'invisible de l'homme comme une chose. Le psychologue à son tour s'installe dans la position du spectateur absolu. Comme l'investigation de l'objet extérieur, celle du « psychique » ne progresse d'abord qu'en se mettant elle-même hors du jeu des relativités qu'elle découvre, en sous-entendant un sujet absolu devant lequel se déploie le psychisme en général, le mien, ou celui d'autrui. Le clivage du « subjectif » et de l'« objectif », par lequel la physique commençante définit son domaine, et la psychologie, corrélativement, le sien, n'empêche pas, exige au contraire, qu'ils soient conçus selon la même structure fondamentale : ce sont finalement deux ordres d'objets, à connaitre dans leurs [38] propriétés intrinsèques, par une pensée pure qui détermine ce qu'ils sont en soi. Mais, comme en physique aussi, un moment vient où le développement même du savoir remet en question le spectateur absolu toujours supposé. Après tout, ce physicien dont je parle et à qui j'attribue un système de référence, c'est aussi le physicien qui parle. Après tout, ce psychisme dont parle le psychologue, c'est aussi le sien. Cette physique du physicien, cette psychologie du psychologue, annoncent que désormais, pour la science même, l'être-objet ne peut plus être l'être-même : « objectif » et « subjectif » sont reconnus comme deux ordres construits hâtivement à l'intérieur d'une expérience totale dont il faudrait, en toute clarté, restituer le contexte.

Cette ouverture intellectuelle dont nous venons de tracer le diagramme, c'est l'histoire de la psychologie depuis cinquante ans, et particulièrement celle de la psychologie de la Forme. Elle a voulu se constituer son domaine d'objectivité, elle a cru le découvrir dans les formes du comportement. N'y avait-il pas là un conditionnement original, qui ferait l'objet d'une science originale, comme d'autres structures moins complexes faisaient l'objet des sciences de la nature ? Domaine, distinct, juxtaposé à celui de, la physique, le comportement

ou le psychisme, objectivement pris, étaient en principe accessibles aux mêmes méthodes, et avaient même structure ontologique : ici et là, l'objet était défini par les relations fonctionnelles qu'il observe universellement. Il y avait bien, en psychologie, une voie d'accès *descriptive* à l'objet, mais elle ne pouvait par principe conduire ailleurs qu'aux mêmes déterminations fonctionnelles. Et, en effet, on a pu préciser les conditions dont dépend en fait telle réalisation perceptive, telle perception d'une figure ambiguë, tel niveau spatial ou coloré. La psychologie a cru enfin trouver son assiette et s'attendait désormais a une accumulation de découvertes qui la confirmeraient dans [39] statut de science. Et pourtant, aujourd'hui, quarante ans après les débuts de la *Gestaltpsychologie,* on a de nouveau le sentiment d'être au point mort. Certes, sur bien des points, on a précisé les travaux initiaux de l'école, on a acquis et on acquiert quantité de déterminations fonctionnelles. Mais l'enthousiasme n'y est plus, on n'a nulle part le sentiment d'approcher d'une science de l'homme. C'est que, – les auteurs de l'école s'en sont bien vite avisés –, les relations qu'ils établissent ne jouent impérieusement et ne sont explicatives que dans les conditions artificielles du laboratoire. Elles ne représentent pas une *première couche* du comportement, d'où l'on pourrait passer de proche en proche à sa détermination totale : elles sont plutôt une première forme d'intégration, des cas privilégiés de structuration simple, à l'égard desquels les structurations « plus complexes, » sont en réalité qualitativement différentes. Le rapport fonctionnel qu'elles énoncent n'a de sens qu'à leur niveau, il n'a pas force explicative à l'égard de niveaux supérieurs et finalement l'être du psychisme est à définir non pas comme un entrecroisement de « causalités » élémentaires, mais par les structurations hétérogènes et discontinues qui s'y réalisent. À mesure qu'on a affaire à des structures plus intégrées, on s'aperçoit que les conditions rendent moins compte du conditionné, qu'elles ne sont pour lui l'occasion de se déclencher. Ainsi le parallélisme postulé du descriptif et du fonctionnel était démenti. Autant il est facile, par exemple, d'expliquer selon ses conditions tel mouvement apparent d'une tache lumineuse dans un champ artificiellement simplifié et réduit par le dispositif d'expérience, autant une détermination totale du champ perceptif concret de tel individu vivant à tel moment apparait non pas provisoirement inaccessible mais définitivement dépourvue de sens *parce qu'il offre des structures qui n'ont pas même de nom dans l'univers* OBJECTIF *des « conditions »* [40] *séparées et séparables*.

Quand je regarde une route qui s'éloigne de moi vers l'horizon, je peux mettre en rapport ce que j'appelle la « largeur apparente » de la route à telle distance, – c'est-à-dire celle que je mesure, en regardant d'un seul œil et par report sur un crayon que je tiens devant moi –, avec d'autres éléments du champ assignés eux aussi par quelque procédé de *mesure*, et établir ainsi que la « constance » de la grandeur apparente dépend de telles et telles variables, selon le schéma de dépendance fonctionnelle qui définit l'objet de science classique. Mais à considérer le champ tel que je l'ai quand je regarde librement des deux yeux, hors de toute attitude isolante, il m'est impossible de l'*expliquer* par des conditionnements. Non que ces conditionnements *m'échappent* ou me restent *cachés*, mais parce que le « *conditionné* » *lui-même cesse d'être d'un ordre tel qu'on puisse le décrire objectivement*. Pour le regard naturel qui me donne le paysage, la route au loin n'a aucune « largeur » que l'on puisse même idéalement chiffrer, elle est aussi large qu'à courte distance, puisque c'est la même route, et elle ne l'est pas, puisque je ne peux nier qu'il y ait une sorte de ratatinement perspectif. Entre elle et la route proche, il y a identité et pourtant *μέταβασις εἰς ἄλλο γένος*, passage de l'apparent au réel, et ils sont incommensurables. Encore ne dois-je même pas comprendre ici l'apparence comme un voile jeté entre moi et le réel : le rétrécissement perspectif n'est pas une déformation, la route proche n'est pas « plus vraie. » : le proche, le lointain, l'horizon dans leur indescriptible contraste forment système, et c'est leur rapport dans le champ total qui est la vérité perceptive. Nous sommes entrés dans l'ordre ambigu de l'être perçu, sur lequel la dépendance fonctionnelle ne « mord » pas. Ce n'est qu'artificiellement et verbalement qu'on peut maintenir dans ce cadre ontologique la psychologie de la, vision : les « conditions » de la profondeur, [41] – la disparation des images rétiniennes par exemple –, n'en sont pas vraiment des conditions, puisque les images ne se définissent comme disparates qu'à l'égard d'un appareil perceptif qui cherche son équilibre dans la fusion des images analogues, et que donc le « conditionné » conditionne ici la condition. Un monde perçu, certes, n'apparaîtrait pas à tel homme si ces conditions n'étaient pas données dans son corps : mais ce ne sont pas elles qui l'*expliquent*. Il est selon ses lois de champ et d'organisation intrinsèque, il n'est pas, comme l'*objet*, selon les exigences d'une causalité « bord à bord ». Le « psychisme » n'est pas objet ; mais, – notons-le bien –, il ne s'agit pas ici de montrer, selon la tradition « spiritualiste » que certaines réalités « échappent » à la

détermination scientifique : ce genre de démonstration n'aboutit qu'à circonscrire un domaine de l'anti-science qui, d'ordinaire, reste conçu, dans les termes de l'ontologie qui précisément est en question, comme un autre « ordre de réalités ». Notre but n'est pas d'opposer aux faits que coordonne la science objective un groupe de faits, – qu'on les appelle.« psychisme » ou « faits subjectifs » ou « faits intérieurs » –, qui « lui échappent », mais de montrer que l'être-objet, et aussi bien l'être-sujet, conçu par opposition à lui et relativement à lui, ne font pas alternative, que le monde perçu est en deçà ou au-delà de l'antinomie, que l'échec de la psychologie « objective » est à comprendre, – conjointement avec l'échec de la physique « objectiviste » –, non pas comme une victoire de l'« intérieur » sur l'« extérieur », et du « mental » sur le « matériel », mais comme un appel à la revision de notre ontologie, au réexamen des notions de « sujet » et d'« objet ». Les mêmes raisons qui empêchent de traiter la perception comme un objet, empêchent aussi de la traiter comme l'opération d'un « sujet », en quelque sens qu'on la prenne. Si le « monde » sur lequel elle ouvre, le champ ambigu des horizons et des lointains, n'est pas une [42] région du monde objectif, il répugne aussi bien à être rangé du côté des « faits de conscience » ou des « actes spirituels » : l'immanence psychologique ou transcendantale ne peut pas mieux que la pensée « objective » rendre compte de ce que c'est qu'un horizon ou un « lointain » ; la perception, qu'elle soit donnée à elle-même en « introspection », ou qu'elle soit conscience constituante du perçu, devrait être, pour ainsi dire par position et par principe, connaissance et possession d'elle-même, – elle ne saurait ouvrir sur des horizons et des lointains, c'est-à-dire sur un monde qui est là pour elle d'abord, et à partir duquel seulement elle se sait comme le titulaire anonyme vers lequel cheminent les perspectives du paysage. L'idée du sujet aussi bien que celle de l'objet transforment en adéquation de connaissance le rapport avec le monde et avec nous-même que nous avons dans la foi perceptive. Elles ne l'éclairent pas, elles l'utilisent tacitement, elles en tirent des conséquences. Et puisque le développement du savoir montre que ces conséquences sont contradictoires, il nous faut de toute nécessité revenir à lui pour l'élucider.

Nous nous sommes adressés à la psychologie de la perception en général pour mieux montrer que les crises de la psychologie tiennent à des raisons de principe, et non pas à quelque retard des recherches en

tel domaine particulier. Mais une fois qu'on l'a vue dans sa généralité ; on retrouve, la même difficulté de principe dans les recherches spécialisées.

On ne voit pas, par exemple, comment une psychologie sociale serait possible en régime d'ontologie objectiviste. Si l'on pense vraiment que la perception est une *fonction* de *variables* extérieures, ce schéma n'est (bien approximativement) applicable qu'au conditionnement corporel et physique, et la psychologie est condamnée à cette abstraction exorbitante de ne considérer l'homme que comme un ensemble de terminaisons nerveuses sur lesquelles jouent des agents physico-chimiques. Les [43] « autres hommes », une constellation sociale et historique, ne peuvent intervenir comme stimuli que si l'on reconnaît aussi bien l'efficience d'ensembles qui n'ont pas d'existence physique, et qui opèrent sur lui non selon leurs propriétés immédiatement sensibles, mais à raison de leur configuration sociale, dans un espace et un temps sociaux, selon un code social, et, finalement, comme des symboles plutôt que comme des causes. Du seul fait qu'on pratique la psychologie sociale, on est hors de l'ontologie objectiviste, et l'on ne peut y rester qu'en exerçant sur l'« objet » qu'on se donne une contrainte qui compromet la recherche. L'idéologie objectiviste est ici directement contraire au développement du savoir. C'était par exemple une évidence, pour l'homme formé au savoir objectif de l'Occident, que la magie ou le mythe- n'ont pas de vérité intrinsèque, que les effets magiques et la vie mythique et rituelle doivent être expliqués par des causes « objectives », et rapportés pour le reste aux illusions de la Subjectivité. La psychologie sociale, si elle veut vraiment voir notre société telle qu'elle *est*, ne peut pourtant partir de ce postulat, qui fait lui-même partie de la psychologie occidentale, et en l'adoptant, nous présumerions nos conclusions. Comme l'ethnologue, en face de sociétés dites archaïques, ne peut préjuger par exemple que le temps y soit vécu comme il l'est chez nous, selon les dimensions d'un passé qui n'est plus, d'un avenir qui n'est pas encore, et d'un présent qui seul est pleinement, et doit décrire un temps mythique où certains événements « du début » gardent une efficacité continuée, – de même la psychologie sociale, précisément si elle veut connaître vraiment nos sociétés, ne peut pas exclure *a priori* l'hypothèse du temps mythique comme composante de notre histoire personnelle et publique. Certes, nous avons refoulé le magique dans la

subjectivité, mais rien ne nous garantit que le rapport entre les hommes ne comporte [44] pas inévitablement des composantes magiques et oniriques. Puisque l'« objet » ici, c'est justement la société des hommes, les règles de la pensée « objectiviste » ne peuvent le déterminer a priori, elles doivent au contraire être vues elles-mêmes comme les particularités de certains ensembles socio-historiques, dont elles ne donnent pas nécessairement la clef. Bien entendu, il n'y a pas lieu non plus de postuler au départ que la pensée objective n'est qu'un effet ou produit de certaines structures sociales, et n'a pas de droits sur les autres : ce serait poser que le monde humain repose sur un fondement incompréhensible, et cet irrationalisme serait lui aussi arbitraire. La seule attitude qui convienne a une psychologie sociale est de prendre la pensée « objective » pour ce qu'elle est : c'est-à-dire comme une méthode qui a fondé la science et doit être employée sans restriction, jusqu'à la limite du possible, mais qui, en ce qui concerne la nature, et à plus forte raison l'histoire, représente plutôt une première phase d'élimination * qu'un moyen d'explication totale. La psychologie sociale, comme psychologie, rencontre nécessairement les questions du philosophe, – qu'est-ce qu'un autre homme, qu'est-ce qu'un événement historique, où est l'événement historique ou l'État ? –, et ne peut par avance ranger les autres hommes et l'histoire parmi les « objets » ou les « stimuli ». Ces questions, elle ne les traite pas de front : c'est affaire de philosophie. Elle les traite latéralement, par la manière même dont elle investit son « objet » et progresse vers lui. Et elle ne rend pas inutile, elle exige au contraire un éclaircissement ontologique en ce qui les concerne.

Faute d'accepter résolument les règles de l'« objectivité » vraie dans le domaine de l'homme et d'admettre que les lois de dépendance fonctionnelle y sont plutôt une manière de cerner l'irrationnel que de l'éliminer, [45] la psychologie ne donnera des sociétés qu'elle étudie qu'une vue abstraite et superficielle en regard de celle que peut offrir l'histoire, et c'est en fait ce qui arrive souvent. Nous disions plus haut que le physicien encadre dans une ontologie objectiviste une physique qui ne l'est plus. Il faudrait ajouter qu'il n'en va pas autrement du psychologue, et que c'est même de la psychologie que les préjugés objectivistes reviennent hanter les conceptions générales et

* Sans doute faut-il comprendre : élimination de l'irrationnel.

philosophiques des physiciens. On est frappé de voir un physicien * qui a libéré sa propre science des canons classiques du mécanisme et de l'objectivisme, reprendre sans hésitation, dès qu'il passe au problème philosophique de la réalité ultime du monde physique, la distinction cartésienne des qualités premières et des qualités secondes, -comme si la critique des postulats mécanistes à l'intérieur du monde physique ne changeait rien à notre manière de concevoir son action sur notre corps, comme si elle cessait de valoir à la frontière de notre corps et n'appelait pas une revision de notre psycho-physiologie. Paradoxalement, il est plus difficile de renoncer aux schémas de l'explication mécaniste en ce qui concerne l'action du monde sur l'homme, – où cependant ils n'ont jamais cessé de soulever des difficultés évidentes –, qu'en ce qui concerne les actions physiques à l'intérieur du monde, où ils ont pu à bon droit, pendant des siècles, passer pour justifiés. C'est que cette révolution de pensée, en physique même, peut apparemment se faire dans les cadres ontologiques traditionnels, au lieu que, en physiologie des sens, elle met en cause immédiatement notre idée la plus invétérée des rapports de l'être et de l'homme et de la vérité. Dès qu'on cesse de penser la perception comme l'action du pur objet physique sur le corps humain et le perçu comme le résultat « intérieur » de [46] cette action, il semble que toute distinction du vrai et du faux, du savoir méthodique et des fantasmes, de la science et de l'imagination, soit ruinée. C'est ainsi que la physiologie participe moins activement que la physique au renouveau méthodologique d'aujourd'hui, que l'esprit scientifique s'y conserve quelquefois sous des formes archaïques et que les biologistes restent plus matérialistes que les physiciens. Mais ils ne le sont, eux aussi, que comme philosophes et beaucoup moins dans leur pratique de biologistes. Il leur faudra bien un jour la libérer tout à fait, poser, à propos du corps humain aussi, la question de savoir s'il est un objet et, du même coup, celle de savoir s'il est avec la nature extérieure dans le rapport de fonction à variable. Dès maintenant, – et c'est ce qui nous importait –, ce rapport a cessé d'être consubstantiel à la psychophysiologie, et avec lui toutes les notions qui en sont solidaires, – celle de la sensation comme effet propre et constant, d'un stimulus physiquement défini, et, au-delà, celles de l'attention et du jugement, comme abstractions complémentaires, chargées d'expliquer ce qui ne

* Par exemple, Eddington [Arthur Eddington. Cf. notamment *Sur les sentiers de la Science*, Paris, Hermann & Cie, 1936].

suit pas les lois de la sensation... En même temps qu'il « idéalisait » le monde physique en le définissant par des propriétés tout intrinsèques, par ce qu'il est dans son pur être d'objet devant une pensée elle-même purifiée, le cartésianisme, qu'il le voulût ou non, a inspiré une science du corps humain qui le décompose, lui aussi, en un entrelacement de processus objectifs et, avec la notion de sensation, prolonge cette analyse jusqu'au « psychisme ». Ces deux idéalisations sont solidaires et doivent être défaites ensemble. Ce n'est qu'en revenant à la foi perceptive pour rectifier l'analyse cartésienne qu'on fera cesser la situation de crise où se trouve notre savoir lorsqu'il croit se fonder sur une philosophie que ses propres démarches font éclater.

Parce que la perception nous donne foi en un monde, en un système de faits naturels rigoureusement lié et [47] continu, nous avons cru que ce système pourrait s'incorporer toutes choses et jusqu'à la perception qui nous y a initiés. Aujourd'hui, nous ne croyons plus que la nature soit un système continu de ce genre ; à plus forte raison sommes-nous bien éloignés de penser que les îlots de « psychisme » qui flottent ici et là sur elle soient secrètement reliés par le sol continu de la nature. La tâche s'impose donc à nous de comprendre si, et en quel sens, ce qui n'est pas nature forme un « monde », et d'abord ce que c'est qu'un c monde » et enfin, si monde il y a, quels peuvent être les rapports du monde visible et du monde invisible. Si difficile qu'il soit, ce travail est indispensable si nous devons sortir de la confusion où nous laisse la philosophie des savants. Il ne peut être accompli en entier par eux parce que la pensée scientifique se meut dans le monde et le présuppose plutôt qu'elle ne le prend pour thème. Mais il n'est pas étranger à la science, il ne nous installe pas hors du monde. Quand nous disons avec d'autres philosophes que les stimuli de la perception ne sont pas les causes du monde perçu, qu'ils en sont plutôt les révélateurs ou les déclencheurs, nous ne voulons pas dire que l'on puisse percevoir sans corps, nous voulons dire au contraire qu'il faut réexaminer la définition du corps comme objet pur pour comprendre comment il peut être notre lien vivant avec la nature ; nous ne nous établissons pas dans un univers d'essences, nous demandons au contraire que l'on re-considère la distinction du *that* et du *what*, de l'essence et des conditions d'existence, en se reportant à l'expérience du monde qui la précède. La philosophie n'est pas science, parce que la science croit pouvoir survoler son objet, tient pour acquise la corrélation du savoir et de l'être, alors que la

philosophie est l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question. Mais une physique qui a appris à situer physiquement le physicien, une psychologie qui a appris à situer le psychologue [48] dans le monde socio-historique ont perdu l'illusion du survol absolu : elles ne tolèrent pas seulement, elles imposent l'examen radical de notre appartenance au monde avant toute science.

## La foi perceptive et la réflexion.

Retour au sommaire

Les méthodes de *preuve* et de *connaissance*, qu'invente une pensée déjà installée dans le monde, les concepts d'objet et de sujet qu'elle introduit, ne nous permettent pas de comprendre ce que c'est que la foi perceptive, précisément parce qu'elle est une foi, c'est-à-dire une adhésion qui se sait au-delà des preuves, non nécessaire, tissée d'incrédulité, à chaque instant menacée par la non-foi. La croyance et l'incrédulité sont ici si étroitement liées qu'on trouve toujours l'une dans l'autre et en particulier un germe de non-vérité dans la vérité : la certitude que j'ai d'être branché sur le monde par mon regard me promet déjà un pseudo-monde de fantasmes si je le laisse errer. Se cacher les yeux pour ne pas voir un danger, c'est, dit-on, ne pas croire aux choses, ne croire qu'au monde privé, mais c'est plutôt croire que ce qui est pour nous est absolument, qu'un monde que nous avons réussi à voir sans danger est sans danger, c'est donc croire au plus haut point que notre vision va aux choses mêmes. Peut-être cette expérience nous enseigne-t-elle, mieux qu'aucune autre, ce qu'est la présence perceptive du monde : non pas, ce qui serait, impossible, affirmation et, négation de la même chose sous le même rapport, jugement positif et négatif, ou, comme nous disions tout à l'heure, croyance et incrédulité ; elle est, en deçà de l'affirmation et de la négation, en deçà du jugement, – opinions critiques, opérations ultérieures, – notre expérience, plus vieille que toute opinion, d'habiter le monde par notre corps, [49] la vérité par tout nous-même sans qu'il y ait à choisir ni même à distinguer entre l'assurance de voir et celle de voir le vrai, parce qu'ils sont par principe une même chose, – foi donc, et non pas savoir, puisque le monde n'est pas ici séparé de notre prise sur lui, qu'il est, plutôt qu'affirmé, pris comme allant de soi, plutôt que dévoilé, non dissimulé, non réfuté.

Si la philosophie doit s'approprier et comprendre cette ouverture initiale au monde qui n'exclut pas une occultation possible, elle ne peut se contenter de la décrire, il faut qu'elle nous dise comment il y a ouverture sans que l'occultation du monde soit exclue, comment elle reste à chaque instant possible bien que nous soyons naturellement doués de lumière. Ces deux possibilités que la foi perceptive garde en elle-même côte à côte, il faut que le philosophe comprenne comment elles ne s'annulent pas. Il n'y parviendra pas s'il se maintient à leur niveau, oscillant de l'une à l'autre, disant tour à tour que ma vision est à la chose même et que ma vision est mienne ou « en moi ». Il faut qu'il renonce à ces deux vues, qu'il s'abstienne aussi bien de l'une que de l'autre, qu'il en appelle d'elles-mêmes puisqu'elles sont incompossibles dans leur littéralité à lui-même, qui en est le titulaire et doit donc savoir ce qui les motive du dedans, qu'il les perde comme état de fait pour les reconstruire comme possibilités siennes, pour apprendre de soi ce qu'elles signifient en vérité, ce qui le voue et à la perception et aux fantasmes ; en un mot, il faut qu'il *réfléchisse*. Or, aussitôt qu'il le fait, par-delà le monde même et par-delà ce qui n'est qu'« en nous », par-delà l'être en soi et l'être pour nous, une troisième dimension semble s'ouvrir, où leur discordance s'abolit. Par la conversion réflexive, percevoir et imaginer ne sont plus que deux manières de *penser* *. De la vision et du sentir on ne retient plus [50] que ce qui les anime et les-soutient indubitablement, la pure pensée de voir ou de sentir, et il est possible de décrire cette pensée-là, de montrer qu'elle est faite d'une corrélation rigoureuse entre mon exploration du monde et les réponses sensorielles qu'elle suscite. On soumettra l'imaginaire à une analyse parallèle, et l'on s'apercevra que la pensée dont il est fait n'est pas, en ce sens précis, pensée de voir ou de sentir, que c'est plutôt le parti pris de ne pas appliquer, et même d'oublier les critères de vérification, et de prendre comme « bon » ce qui n'est pas vu et ne saurait l'être. Ainsi les antinomies de la foi perceptive semblent être levées ; il est bien vrai que nous percevons la chose même, puisque la chose n'est rien que ce que nous voyons, mais non pas par le pouvoir occulte de nos yeux : ils ne sont plus sujets de la vision, ils sont passés au nombre des choses vues, et ce qu'on appelle vision relève de la puissance de penser qui atteste que l'apparence ici a répondu selon une règle aux mouvements de nos yeux. La perception est la pensée de percevoir quand elle est

* *En marge* : idéalité (idéo et immanence de vérité).

pleine ou actuelle. Si donc elle atteint la chose même, il faut dire, sans contradiction, qu'elle est tout entière notre fait, et de part en part nôtre, comme toutes nos pensées. Ouverte sur la chose même, elle n'en est pas moins nôtre, parce que la chose est désormais cela même que nous pensons voir, – cogitatum ou noème. Elle ne sort pas plus du cercle de nos pensées que ne le fait l'imagination, elle aussi pensée de voir, mais pensée qui ne cherche pas l'exercice, la preuve, la plénitude, qui donc présume d'elle-même et ne se pense qu'à demi. Ainsi le réel devient le corrélatif de la pensée, et l'imaginaire est, à l'intérieur du même domaine, le cercle. étroit des objets de pensée à demi pensés, des demi-objets ou fantômes qui n'ont nulle consistance, nul lieu propre, disparaissant au soleil de la pensée comme les vapeurs du matin et ne sont, entre la pensée et ce qu'elle pense, qu'une mince couche [51] d'impensé. La réflexion garde tout de la foi perceptive : la conviction qu'il y a quelque chose, qu'il y a le monde, l'idée de la vérité, l'idée vraie donnée. Simplement, cette conviction barbare d'aller aux choses mêmes, – qui est incompatible avec le fait de l'illusion, – elle la ramène à ce qu'elle veut dire ou signifie, elle la convertit en sa vérité, elle y découvre l'adéquation et le consentement de la pensée à la pensée, la transparence de ce que je pense pour moi qui le pense. L'existence brute et préalable du monde que je croyais trouver déjà là, en ouvrant les yeux, n'est que le symbole d'un être qui est pour soi sitôt qu'il est, parce que tout son être est d'apparaître, donc de s'apparaître, – et qui s'appelle esprit *. Par.la conversion réflexive, qui ne laisse plus subsister, devant le sujet pur, que des idéats, des *cogitata* ou des noèmes, on sort enfin des équivoques de la foi perceptive, qui nous assurait paradoxalement d'accéder aux choses mêmes, et d'y accéder par l'intermédiaire du corps, qui donc ne nous ouvrait au monde qu'en nous scellant dans la série de nos événements privés. Désormais, tout paraît clair ; le mélange de dogmatisme et de scepticisme, les convictions troubles de la foi perceptive, sont révoqués en doute ; je ne crois plus voir de mes 'yeux des choses extérieures à moi qui les vois : elles ne sont extérieures qu'à mon corps, non à ma pensée, qui le survole aussi bien qu'elles. Et pas davantage je ne me laisse impressionner par cette évidence que les autres sujets percevants ne vont pas aux choses

* *En marge* : passage à 1'idéalité comme solution des antinomies. Le monde est numériquement un avec mon cogitatum et avec celui des autres en tant qu'idéal (identité idéale, en-deçà du plusieurs et de l'un).

mêmes, que leur perception se passe en eux, – évidence qui finit par rejaillir sur ma propre perception, puisque, enfin, je suis « un autre » à leurs yeux, et mon dogmatisme, se communiquant aux autres, revient sur moi comme scepticisme, – car s'il est vrai que, vue du dehors, la perception de chacun semble enfermée dans quelque [52] réduit, « derrière » son corps, cette vue extérieure est précisément mise, par la réflexion, au nombre des fantasmes sans consistance et des pensées confuses : on ne pense pas une pensée du dehors, par définition la pensée ne se pense qu'intrinsèquement ; si les autres sont des pensées, ils ne sont pas à ce titre derrière leur corps que je vois, ils ne sont, comme moi, nulle part ; ils sont, comme moi, coextensifs à l'être, et il n'y a pas de problème de l'incarnation. En même temps que la réflexion nous libère des faux problèmes posés par des expériences bâtardes et impensables, elle les justifie d'ailleurs par simple transposition du sujet incarné en sujet transcendantal, et de la réalité du monde en idéalité : nous atteignons tous le monde, et le même monde, et il est tout à chacun de nous, sans division ni perte, parce qu'il est *ce que* nous pensons percevoir, l'objet indivis de toutes nos pensées ; son unité, pour n'être pas l'unité numérique, n'est pas davantage l'unité spécifique : c'est cette unité idéale ou de signification qui fait que le triangle du géomètre est le même à Tokyo et à Paris, au Ve siècle avant Jésus-Christ et à présent. Cette unité-là suffit et elle désamorce tout problème, parce que les divisions qu'on peut lui opposer, la pluralité des champs de perception et des vies, sont comme rien devant elle, n'appartiennent pas à l'univers de l'idéalité et du sens, et ne peuvent pas même se formuler ou s'articuler en pensées distinctes, et parce qu'enfin nous avons reconnu par la réflexion, au coeur de toutes les pensées situées, enlisées et incarnées, le pur apparaître de la pensée à elle-même, l'univers de l'adéquation interne, où tout ce que nous avons de *vrai* s'intègre sans difficulté...

Ce mouvement réflexif sera toujours à première vue convaincant : en un sens il s'impose, il est la vérité même, et l'on ne voit pas comment la philosophie pourrait s'en dispenser. La question est de savoir s'il la conduit au port, si l'univers de la pensée à laquelle il conduit est vraiment un ordre qui se suffit et qui termine [53] toute question. Puisque la foi perceptive est paradoxe, comment y resterais-je ? Et si je n'y reste pas, que puis-je faire, sinon rentrer en moi et y chercher la demeure de la vérité ? N'est-il pas évident, justement si ma perception

est perception du monde, que je dois trouver dans mon commerce avec lui les raisons qui me persuadent de le voir, et dans ma vision le sens de ma vision ? Moi qui suis au monde, de qui apprendrais-je ce que c'est qu'être au monde, sinon de moi, et comment pourrais-je dire que je suis au monde si je ne le savais ? Sans même présumer que je sache tout de moi-même, il est certain du moins que je suis, entre autres choses, savoir, cet attribut m'appartient assurément, même si j'en ai d'autres. Je ne puis imaginer que le monde fasse irruption en moi, ou moi en lui : à ce savoir que je suis, le monde ne peut se présenter qu'en lui offrant un sens, que sous forme de pensée du monde. Le secret du monde, que nous cherchons, il faut de toute nécessité qu'il soit contenu dans mon contact avec lui. De tout ce que je vis, en tant que je le vis, j'ai par-devers moi le sens, sans quoi je ne le vivrais pas, et je ne puis chercher aucune lumière concernant le monde qu'en interrogeant, en explicitant ma fréquentation du monde, en la comprenant du dedans. Ce qui fera toujours de la philosophie réflexive, non seulement une tentation, mais un chemin qu'il faut suivre, c'est qu'elle est vraie dans ce qu'elle nie : la relation extérieure d'un monde en soi et de moi-même, conçue comme un processus du type de ceux qui se déroulent à l'intérieur du monde, qu'on imagine une intrusion du monde en moi ou, au contraire, quelque voyage de mon regard parmi les choses. Mais le lien natal de moi qui perçois et de ce que je perçois, le conçoit-elle comme il faut ? Et parce que nous devons assurément rejeter l'idée d'un rapport extérieur du percevant et du perçu, faut-il passer à l'antithèse de l'immanence, même tout idéale et spirituelle, et dire que moi qui perçois je suis pensée de percevoir, et le [54] monde perçu chose pensée ? Parce que la perception n'est pas entrée du monde en moi, n'est pas centripète, faut-il qu'elle soit centrifuge, comme une pensée que je forme, ou comme la signification que je donne par jugement à une apparence indécise ? L'interrogation philosophique, et l'explicitation qui en résulte, la philosophie réflexive les pratique dans un style qui n'est pas le seul possible, elle y mêle des présupposés que nous avons à examiner et qui finalement se révèlent contraires à l'inspiration réflexive. Notre lien natal avec le monde, elle ne pense pouvoir le comprendre qu'en le *défaisant* pour le *refaire,* qu'en le constituant, en le fabriquant. Elle croit trouver la clarté par l'analyse, c'est-à-dire sinon dans des éléments plus simples, du moins dans des conditions plus fondamentales, impliquées dans le produit brut, dans des prémisses d'où il résulte comme

conséquence, dans une *source de sens* d'où il dérive *. Il est donc essentiel à la philosophie réflexive de nous replacer, en deçà de notre situation de fait, à un centre des choses, d'où nous procédions, mais par rapport auquel nous étions décentrés, de refaire eh partant de nous un chemin déjà trace de lui à nous : l'effort même vers l'adéquation interne, l'entreprise de reconquérir explicitement tout ce que nous sommes et faisons implicitement, signifie que ce que nous sommes enfin comme naturés, nous le sommes d'abord activement comme naturants, que le monde n'est notre lieu natal que parce que d'abord nous sommes comme esprits le berceau du monde. Or, en cela, si elle s'en tient à ce premier mouvement, si elle nous installe par régression dans l'univers immanent de nos pensées et, dans la mesure où il y a [55] un reste, le destitue, comme pensée confuse, mutilée ou naïve, de toute puissance probatoire par rapport à elle-même, la réflexion manqué à sa tâche et au radicalisme qui est sa loi : car le mouvement de reprise, de récupération, de retour à soi, la marche à l'adéquation interne, l'effort même pour coïncider avec un naturant qui est déjà nous et qui est censé déployer devant lui les choses et le monde, précisément comme retour ou reconquête, ces opérations secondes de re-constitution ou de restauration ne peuvent par principe être l'image en miroir de sa constitution interne et de son instauration, comme le chemin de l'Étoile à Notre-Dame est l'inverse du chemin de Notre-Dame à l'Étoile : la réflexion récupère tout sauf elle-même comme effort de récupération, elle éclaire tout sauf son propre rôle. L'œil de l'esprit a, lui aussi, son point aveugle, mais parce qu'il est de l'esprit, ne peut l'ignorer ni traiter comme un simple état de non-vision, qui n'exige aucune mention particulière, l'acte même de réflexion qui est *quoad nos* son acte de naissance. Si elle ne s'ignore pas, – ce qui serait contre la définition –, elle ne peut feindre de dérouler le même fil que l'esprit d'abord aurait roulé, d'être l'esprit qui revient à soi en moi, quand c'est moi par définition qui réfléchis ; elle doit s'apparaître comme marche vers un sujet X, appel à un sujet X, et l'assurance même où elle est de rejoindre

* *En marge* : idée du retour - du latent : idée de la réflexion revenant sur traces d'une constitution. Idée de possibilité intrinsèque dont le constitué est l'épanouissement. Idée de naturant dont il est le naturé. Idée de l'originaire comme intrinsèque. Donc la pensée réflexive est anticipation du tout, elle opère toute sous garantie de totalité qu'elle prétend engendrer. Cf. Kant : si un monde doit être. possible... Cette réflexion ne trouve pas l'originaire.

un naturant universel, ne pouvant lui venir de quelque contact, préalable avec lui, puisque précisément elle est encore ignorance, elle l'évoque et ne coïncide pas avec lui, ne peut lui venir que du monde, ou de mes pensées en tant qu'elles forment un monde, en tant que leur cohésion, leurs lignes de fuite, désignent en deçà d'elle-même un foyer virtuel avec lequel je ne coïncide pas encore. En tant qu'effort pour fonder le monde existant sur une *pensée* du monde, la réflexion s'inspire à chaque instant de la présence préalable du monde, dont elle est tributaire, à laquelle elle emprunte toute son énergie. [56] Lorsque Kant justifie chaque démarche de son Analytique par le fameux : « si un monde doit être possible », il souligne que son fil conducteur lui est donné par l'image irréfléchie du monde, que la nécessité des démarches réflexives est suspendue à l'hypothèse « monde » et que la pensée du monde que l'Analytique est chargée de dévoiler n'est pas tant le fondement que l'expression seconde du fait qu'il y a eu pour moi expérience d'un inonde, qu'en d'autres termes la possibilité intrinsèque du monde comme pensée repose sur le fait que je peux voir le monde, c'est-à-dire sur une possibilité d'un tout autre type, dont nous avons vu qu'elle confine à l'impossible. C'est par un appel secret et constant à ce possible-impossible que la réflexion peut avoir l'illusion d'être retour à soi et de s'installer dans l'immanence, et notre pouvoir de rentrer en nous est exactement mesuré par un pouvoir de sortir de nous qui n'est ni plus ancien ni plus récent que lui, qui en est exactement synonyme. Toute l'analyse réflexive est non pas fausse, mais naïve encore, tant qu'elle se dissimule son propre ressort, et que, pour constituer le monde, il faut avoir notion du monde en tant que préconstitué et qu'ainsi la démarche retarde par principe sur elle-même. On répondra peut-être que les grandes philosophies réflexives le savent bien, comme le montrent, chez Spinoza, la référence à l'idée vraie donnée, ou, chez Kant, la référence très consciente à une expérience pré-critique du monde, mais que le cercle de l'irréfléchi et de la réflexion est en elles délibéré, qu'on commence par l'irréfléchi, parce qu'il faut bien commencer, mais que l'univers de pensée qui est ouvert par la réflexion contient tout ce qu'il faut pour rendre compte de la pensée mutilée du début, qui n'est que l'échelle que l'on tire à soi après avoir grimpé... Mais s'il en est ainsi, il n'y a plus de philosophie réflexive, car il n'y a plus d'originaire et de dérivé, il y a une pensée en cercle où la condition et le conditionné, la réflexion et l'irréfléchi, sont dans une [57] relation réciproque, sinon symétrique, et où la fin est dans le commencement

tout autant que le commencement dans la fin. Nous ne disons pas autre chose. Les remarques que nous faisions sur la réflexion n'étaient nullement destinées à la disqualifier au profit de l'irréfléchi ou de l'immédiat (que nous ne connaissons qu'à travers elle). Il ne s'agit pas de mettre la foi perceptive à la place de la réflexion, mais, au contraire, de faire état de la situation totale, qui comporte renvoi de l'une à l'autre. Ce qui est donné ce n'est pas un monde massif et opaque, ou un univers de pensée adéquate, c'est une -réflexion qui se retourne sur l'épaisseur du monde pour l'éclairer, mais qui ne lui renvoie après coup que sa propre lumière.

Autant il est vrai que je ne peux, pour sortir des embarras où me jette la foi perceptive, m'adresser qu'à mon expérience du monde, à ce mélange avec le monde qui recommence pour moi chaque matin dès que j'ouvre les yeux, à ce flux de *vie* perceptive entre lui et moi qui ne cesse de battre du matin au soir, et qui fait que mes pensées les plus secrètes changent pour moi l'aspect des visages et des paysages comme inversement les visages et les paysages m'apportent tantôt le secours et tantôt la menace d'une manière d'être homme qu'ils infusent à ma vie, – autant il est sûr que la relation d'une pensée à son objet, du *cogito* au *cogitatum,* ne contient ni le tout ni même l'essentiel de notre commerce avec le monde et que nous avons à la replacer dans une relation plus sourde avec le monde, dans une initiation au monde, sur laquelle elle repose et qui est toujours déjà faite quand le retour réflexif intervient. Cette relation-là, – que nous appellerons l'ouverture au monde –, nous la manquerons dans le moment où l'effort réflexif essaie de la capter et pourrons entrevoir du même coup les raisons qui l'empêchent d'y réussir et la voie par laquelle nous y parviendrions. Je vois, [58] je sens, et il est sûr que, pour me rendre compte de ce que c'est que voir et que sentir, je dois cesser d'accompagner le voir et le sentir dans le visible et le sensible où ils se jettent, et ménager, en deçà d'eux-mêmes, un domaine qu'ils n'occupent pas et d'où ils deviennent compréhensibles selon leur sens et leur essence. Les comprendre, c'est les suspendre puisque la vision naïve m'occupe tout entier, et que l'attention à la vision qui s'y ajoute retranche quelque chose de ce don total, et surtout puisque comprendre c'est traduire en significations disponibles un sens d'abord captif dans la chose et dans le monde même. Mais cette traduction vise à rendre le texte ; ou plutôt le visible et l'explicitation philosophique du visible ne sont pas côte à côte comme deux ensembles

de signes, comme un texte et sa version dans une autre langue. S'il était un texte, ce serait un étrange texte, qui nous est donné directement à tous, de sorte que nous n'en sommes pas réduits à la traduction du philosophe et pouvons la confronter à lui ; et la philosophie de son côté est plus et moins qu'une traduction, plus, puisqu'elle seule nous dit ce qu'il veut dire, moins, puisqu'elle est inutilisable si l'on ne dispose pas du texte. Le philosophe, donc, ne met en suspens la vision brute que pour la faire passer dans l'ordre de l'exprimé : elle reste son modèle ou sa mesure, c'est sur elle que doit ouvrir le réseau de significations qu'elle * organise, pour la reconquérir. Il n'a donc pas à *supposer inexistant* ce qui était vu ou senti, et la vision ou le sentir eux-mêmes, à les remplacer, selon les mots de Descartes, par la « pensée de voir et de sentir », qui n'est considérée, elle, comme inébranlable que parce qu'elle ne présume rien sur ce qui est effectivement, que parce qu'elle se retranche dans l'apparition de ce qui est pensé à la pensée, d'où, en effet, elle est inexpugnable. Réduire la perception à [59] la pensée de percevoir, sous prétexte que seule l'immanence est sûre, c'est prendre une assurance contre le doute, dont les primes sont plus onéreuses que la perte dont elle doit nous dédommager : car c'est renoncer à comprendre le monde effectif et passer à un type de certitude qui ne nous rendra jamais le « il y a » du monde. Ou bien le doute n'est qu'un état de déchirement et d'obscurité, et alors il ne m'apprend rien, – ou, s'il m'apprend quelque chose, c'est qu'il est délibéré, militant, systématique, et alors il est un acte, et alors, même si dans la suite sa propre existence s'impose a moi comme une limite au doute, comme un quelque chose qui n'est pas rien, ce quelque chose est de l'ordre des actes, où je suis désormais enfermé. L'illusion des illusions est de croire à ce moment qu'en vérité nous n'avons jamais été certains que de nos actes, que depuis toujours la perception a été une inspection de l'esprit, et que la réflexion est seulement la perception revenant à elle-même, la conversion du savoir de la chose à un savoir de soi, dont la chose était faite, l'émergence d'un « liant » qui était la liaison même. Cette « spiritualité » cartésienne, cette *identité* de l'espace et de l'esprit, que nous croyons prouver en disant que, de toute évidence, l'objet « lointain » ne l'est que par sa relation à d'autres objets plus « lointains » ou « moins éloignés », – qui, elle, n'appartient en propre à aucun d'eux et *est* la présence immédiate de l'esprit à tous, et qui

* Elle : c'est-à-dire la philosophie.

finalement remplace notre appartenance au monde par un survol du monde, – elle ne tient son apparente évidence que d'un postulat très naïf (et à nous suggéré par le monde justement), selon lequel c'est toujours *la même* chose que je pense quand le regard de l'attention se déplace et se reporte d'elle-même à ce qui la conditionne : conviction massive tirée de l'expérience extérieure, où j'ai en effet l'assurance que les choses sous mes yeux demeurent *les mêmes* pendant que je m'en approche pour les inspecter mieux, mais parce que le fonctionnement [60] de mon corps comme possibilité de changer de point de vue, « appareil à voir » ou science sédimentée du « point de vue » m'assure que je m'approche de la chose même que je voyais tout à l'heure de plus loin. C'est la vie perceptive de mon corps qui soutient ici et qui garantit l'explicitation perceptive, et loin qu'elle soit elle-même connaissance de relations intra-mondaines ou inter-objectives entre mon corps et les choses extérieures, elle est présupposée dans toute notion d'objet et c'est elle qui accomplit l'ouverture première au monde : ma conviction de voir la chose elle-même ne *résulte* pas de l'exploration perceptive, elle n'est pas un mot pour désigner la vision 'proximale, c'est inversement elle qui me donne la notion du « proximal », du « meilleur » point d'observation et de la « chose même ». Ayant donc appris par l'expérience perceptive ce que c'est que « bien voir » la chose, qu'il faut et qu'on peut, pour y parvenir, s'approcher d'elle, et que les nouvelles données ainsi acquises sont des déterminations de la *même* chose, nous transportons -à l'intérieur cette certitude, nous recourons à la fiction d'un « petit homme dans l'homme », et c'est ainsi que nous en venons à penser que réfléchir sur la perception, c'est, la *chose perçue et la perception restant ce qu'elles étaient,* dévoiler le vrai sujet qui les habite et les a toujours habitées. En réalité ; je devrais dire qu'il y avait là une chose perçue et une ouverture à cette chose que la réflexion a neutralisées, transformées en perception-réfléchie et en chose-perçue-dans-une-perception-réfléchie, et que le fonctionnement réflexif, comme celui du corps explorateur, use de pouvoirs pour moi obscurs, enjambe le cycle de durée qui sépare la perception brute de l'examen réflexif, et ne maintient pendant ce temps la permanence du perçu et celle de la perception sous le regard de l'esprit que parce que mon inspection mentale et mes attitudes d'esprit prolongent le « je peux » de mon exploration sensorielle et corporelle. Fonder celle-ci sur [61] celle-là, et la perception de fait sur l'essence de la perception telle qu'elle apparaît à la réflexion, c'est oublier la réflexion même comme acte

distinct de reprise. En d'autres termes, nous entrevoyons la nécessité d'une autre opération que la conversion réflexive, plus fondamentale qu'elle, d'une sorte de *surréflexion* qui tiendrait compte aussi d'elle-même et des changements qu'elle introduit dans le spectacle, qui donc ne perdrait pas de vue la chose et la perception brutes, et qui enfin ne les effacerait pas, ne couperait pas, par une hypothèse d'inexistence, les liens organiques de la perception et de la chose perçue, et se donnerait au contraire pour tâche de les penser, de réfléchir sur la transcendance du monde comme transcendance, d'en parler non pas selon la loi des significations de mots inhérentes au langage donné, mais par un effort, peut-être difficile, qui les emploie à exprimer, au-delà d'elles-mêmes, notre contact muet avec les choses, quand elles ne sont pas encore des choses dites. Si donc là réflexion ne doit pas présumer de ce qu'elle trouve et se condamner à mettre dans les choses ce qu'elle feindra ensuite d'y trouver, il faut qu'elle ne suspende la foi au monde que pour *le voir,* que pour lire en lui le chemin qu'il a suivi en devenant monde pour nous, qu'elle cherche en lui-même le secret de notre lien perceptif avec lui, qu'elle emploie les mots *pour dire* ce lien prélogique, et non pas conformément à leur signification préétablie, qu'elle s'enfonce dans le monde au lieu de le dominer, qu'elle descende vers lui tel qu'il est au lieu de remonter vers une possibilité préalable de le penser, – qui lui imposerait par avance les conditions de notre contrôle sur lui –, qu'elle l'interroge, qu'elle entre dans la forêt des références que notre interrogation fait lever en lui, qu'elle lui fasse dire, enfin, ce que dans son silence *il veut dire*... Nous ne savons pas, ni ce que c'est exactement que cet ordre et cette concordance du monde auxquels nous nous livrons ainsi, ni donc à quoi l'entreprise aboutira, ni même si elle [62] est vraiment possible. Mais le choix est entre elle et un dogmatisme de la réflexion dont nous ne savons que trop où il va, puisqu'avec lui la philosophie s'achève au moment où elle commence, et, pour cette raison même, ne nous fait pas comprendre notre propre obscurité.

Une philosophie réflexive, comme doute méthodique et réduction de l'ouverture au monde aux « actes spirituels », aux rapports intrinsèques de l'idée et de *son* idéat, est trois fois infidèle à ce qu'elle se propose d'éclaircir : au monde visible, à celui qui le voit et à ses relations avec les autres « visionnaires ». Dire que la perception est et a toujours été une « inspection de l'esprit », c'est la définir, non par ce qu'elle nous donne, mais par ce qui en elle *résiste* à l'hypothèse

d'*inexistence*, c'est identifier d'emblée le positif avec une négation de la négation, c'est imposer à l'innocent la preuve de sa non-culpabilité, et d'avance réduire notre contact avec l'Être aux opérations discursives par lesquelles nous nous défendons contre l'illusion, le vrai au vraisemblable, le réel au probable. Le simple fait, souvent remarqué [3], que l'imagination la plus vraisemblable, la plus conforme au contexte de l'expérience ne nous avance pas d'un pas vers la « réalité » et est immédiatement mise par nous au compte de l'imaginaire, et qu'inversement, tel bruit absolument inattendu et imprévisible est d'emblée perçu comme réel, si faibles que soient ses liens avec le contexte, impose l'idée qu'il s'agit, avec le « réel » et l'« imaginaire », de deux « ordres », deux « scènes » ou deux « théâtres », – celui de l'espace et celui des fantômes –, montés en nous avant les actes de discrimination qui n'interviennent que dans les cas équivoques, et où ce que nous vivons vient s'installer de soi hors de tout contrôle critériologique. Que quelquefois les contrôles deviennent nécessaires et aboutissent [63] à des jugements de réalité qui rectifient l'expérience naïve ne prouve pas que des jugements de cette sorte soient à l'origine de cette distinction, ou la constituent, et ne nous dispense, donc pas de la comprendre pour elle-même. Si nous le faisons, il ne faudra donc pas définir le réel par sa cohérence et l'imaginaire par son incohérence, ou ses lacunes : le réel est cohérent et probable parce qu'il est réel, et non réel parce qu'il est cohérent ; l'imaginaire est incohérent ou improbable parce qu'il est imaginaire, et non imaginaire parce qu'il est incohérent. La moindre parcelle du perçu l'incorpore d'emblée au « perçu », le fantasme le plus vraisemblable glisse à la surface du monde ; c'est cette présence du monde entier à un reflet, son absence irrémédiable dans les délires les plus riches et les plus systématiques que nous avons à comprendre, et cette différence-là n'est pas du plus au moins. Il est vrai qu'elle donne lieu à méprise ou à illusion ; on en conclut quelquefois qu'elle ne peut donc être de nature, et que le réel, après tout, n'est que le moins improbable ou le plus probable. C'est penser le vrai par le faux, le positif par le négatif, et c'est bien mal décrire l'expérience de la dés-illusion, où justement nous apprenons à connaître la fragilité du « réel ». Car lorsqu'une illusion se dissipe, lorsqu'une apparence éclate soudain, c'est toujours au profit d'une nouvelle apparence qui reprend à son compte la fonction ontologique de la première. Je croyais voir sur

[3] En particulier par Sartre, *L'Imagination.*

le sable une pièce de bois polie par la mer, et *c'était* un rocher argileux. L'éclatement et la destruction de la première apparence ne m'autorisent pas à définir désormais le « réel » comme simple probable, puisqu'ils *ne sont qu'un autre nom de la nouvelle apparition,* qui donc doit figurer dans notre analyse de la *dés-illusion.* La dés-illusion n'est la perte d'une évidence que parce qu'elle est l'acquisition d'une *autre évidence.* Si, par prudence, j'en viens à dire que celle-ci est (c en elle-même » douteuse ou seulement probable [64] (en elle-même, c'est-à-dire : pour moi, tout à l'heure, quand j'aurai approché un peu plus ou mieux regardé), cela n'empêche pas qu'au moment où je parle, elle se donne comme « réelle » hors de toute contestation, et non pas comme « très possible » ou probable, et si dans la suite elle éclate à son tour, ce ne sera que sous 'la poussée d'une nouvelle « réalité ». Ce que je puis conclure de ces désillusions ou déceptions, c'est donc que peut-être la « réalité » n'appartient définitivement à aucune perception particulière, qu'en ce sens elle est *toujours plus loin,* mais cela ne m'autorise pas à rompre ou à passer sous silence le lien qui les réunit l'une après l'autre au réel, qui ne peut être rompu avec l'une sans d'abord être établi avec la suivante, de sorte qu'il n'y a pas de *Schein* sans *Erscheinung,* que tout *Schein* est la contrepartie d'une *Erscheinung,* et que le sens du « réel » n'est pas réduit à celui du « probable », et qu'au contraire le « probable » évoque une expérience définitive du « réel » dont l'échéance est seulement différée. En face d'une apparence perceptive, nous ne savons pas seulement qu'elle peut dans la suite « éclater », nous savons aussi qu'elle ne le fera que pour avoir été si bien remplacée par une autre qu'il n'en reste pas trace et que nous cherchons vainement dans, cette roche crayeuse ce qui tout à l'heure *était* une pièce de bois polie par la mer. Chaque perception est muable et seulement probable ; si l'on veut, ce n'est qu'une *opinion ;* mais ce qui ne l'est pas, ce que chaque perception, même fausse, vérifie, c'est l'appartenance de chaque expérience au même monde, leur égal pouvoir de le manifester, à titre de *possibilités du même monde. Si* l'une prend si bien la place de l'autre, – au point qu'on.ne trouve plus trace un moment après de l'illusion, – c'est précisément qu'elles ne sont pas des hypothèses successives touchant un Être inconnaissable, mais des perspectives sur le même Être familier dont nous savons qu'il ne peut exclure l'une sans inclure l'autre, et qu'en tout état de [65] cause il est, lui, hors de conteste. Et c'est pourquoi la fragilité même de, telle perception, attestée par son éclatement et la substitution d'une autre perception, loin qu'elle nous autorise à effacer

en elles toutes l'indice de « réalité », nous oblige à le leur accorder à toutes, à reconnaître en elles toutes des variantes du même monde, et enfin à les considérer non comme toutes fausses, mais comme « toutes vraies », non comme des échecs répétés dans la détermination du monde, mais comme des approches progressives. Chaque perception enveloppe la possibilité de son remplacement par une autre et donc d'une sorte de désaveu des choses, mais cela veut dire aussi : chaque perception est le terme d'une approche, d'une série d'« illusions » qui n'étaient pas seulement de simples « pensées », au sens restrictif de l'Être-pour-soi et du « rien que pensé », mais des possibilités qui auraient pu être, des rayonnements de ce monde unique qu'« il y a »..., – et qui, à ce titre, ne font jamais retour au néant ou à la subjectivité, comme si elles n'étaient jamais apparues, mais sont plutôt, comme le dit bien Husserl, « barrées », ou « biffées », par la « nouvelle » réalité. La philosophie réflexive n'a pas tort de considérer le faux comme une vérité mutilée ou partielle : son tort est plutôt de faire comme si le partiel n'était qu'absence de fait de la totalité, qui n'a pas besoin qu'on en rende compte, ce qui finalement supprime toute consistance propre de l'apparence, l'intègre par avance à l'Être, lui ôte, comme partiel, sa teneur de vérité, l'escamote dans une adéquation interne où l'Être et les raisons d'être ne font qu'un. La marche à l'adéquation dont les faits de dés-illusion témoignent, n'est pas le retour en soi d'une Pensée adéquate, qui se serait inexplicablement perdue de vue, – ni d'ailleurs un progrès aveugle de la probabilité, fondée sur le nombre des signes et des concordances –, c'est la pré-possession d'une totalité qui est là avant qu'on sache comment et pourquoi, dont les [66] réalisations ne sont Jamais ce que nous aurions imaginé qu'elles fussent, et qui pourtant remplit en nous une attente secrète puisque nous y croyons inlassablement.

On répondra sans doute que, si, pour sauver ce qu'il y a d'original dans le « monde n comme thème préobjectif, on refuse d'en faire le corrélatif immanent d'un acte spirituel, la lumière naturelle, l'ouverture de ma perception sur le monde ne peut plus résulter que d'une préordination dont j'enregistre les résultats, d'une finalité dont je subis la loi comme je subis celle de tous mes organes, et que d'ailleurs cette passivité, une fois introduite en moi, y corrompra tout, quand je passerai, comme il le faudra bien, à l'ordre de la pensée et aurai à expliquer comment je pense sur mes perceptions : soit que je rétablisse

à ce niveau l'autonomie à laquelle j'ai renoncé au niveau du perçu, – mais alors on ne voit pas comment ce penseur actif pourrait ressaisir les raisons d'une perception qui lui est donnée toute faite –, soit que, comme chez Malebranche, la passivité le gagne lui aussi, qu'il perde comme la perception toute efficace propre, ait à attendre sa lumière d'une causalité qui fonctionne en lui sans lui, – comme la perception n'obtient la sienne que par le jeu des lois de l'union de l'âme et du corps –, que, par suite, la prise de la pensée sur elle-même et la lumière de l'intelligible deviennent un mystère incompréhensible, dans un être pour qui le vrai est au bout d'une inclination naturelle, conforme au système préétabli selon lequel fonctionne son esprit, et non pas *vérité,* conformité de soi à soi, lumière... Et il est certain en effet que toute tentative pour raccorder une passivité à une activité aboutit ou à étendre la passivité à l'ensemble, ce qui revient à nous détacher de 1'Être, puisque, faute d'un contact de moi avec moi, je suis, en toute opération de connaissance, livré à une organisation de mes pensées dont les prémisses me sont masquées, à une constitution mentale qui m'est donnée comme un fait, – ou à restaurer dans l'ensemble l'activité. [67] C'est là, en particulier, le défaut des philosophies réflexives qui ne vont pas au bout d'elles-mêmes et qui, ayant défini les réquisits de la pensée, ajoutent qu'ils n'imposent pas de loi aux choses et évoquent un ordre des choses elles-mêmes qui, par opposition à celui de nos pensées, ne saurait recevoir de règles qu'extérieures. Mais nous n'opposons pas à une lumière intérieure, un ordre des choses en soi dans lequel elle ne saurait pénétrer. Il ne peut s'agir de raccorder la passivité à l'égard d'un transcendant et une activité de pensée immanente. Il s'agit de reconsidérer les notions solidaires de l'actif et du passif, de telle manière qu'elles ne nous placent plus devant l'antinomie d'une philosophie qui rend compte de l'être et de la vérité, mais ne tient pas compte du monde, et d'une philosophie qui tient compte du monde, mais nous déracine de l'être et de la vérité. La philosophie réflexive remplace le « monde » par « l'être pensé ». On ne peut, tout en reconnaissant ce déficit, la justifier malgré tout par les conséquences intenables d'une régulation extérieure de nos pensées, car l'alternative n'est celle-là que du point de vue d'une philosophie réflexive, et c'est l'analyse réflexive que nous mettons en cause. Ce que nous proposons, ce n'est pas d'arrêter la philosophie réflexive près avoir pris le départ comme elle, – c'est bien impossible, et, à tout prendre, une philosophie de la réflexion totale nous semble aller plus loin, ne serait-ce qu'en

cernant ce qui, dans notre expérience, lui résiste – ce que nous proposons c'est de prendre un autre départ.

Pour lever toute équivoque sur ce point, redisons que nous ne reprochons pas seulement à la philosophie réflexive de transformer le monde en poème, mais de défigurer aussi l'être du « sujet » réfléchissant, en le concevant comme « pensée », – et, pour finir, de rendre impensables ses relations avec d'autres « sujets » dans le inonde qui leur est commun. La philosophie réflexive part de ce principe que, si une perception doit pouvoir [68] être mienne, il faut que d'ores et déjà elle soit l'une de mes « représentations », en d'autres termes, que je sois, comme c pensée », celui qui effectue la liaison des aspects sous lesquels l'objet se présente, et leur synthèse en un objet. La réflexion, le retour à l'intérieur, ne modifierait pas la perception, puisqu'elle se bornerait à délivrer ce qui d'emblée en faisait la membrure ou la jointure, et que la chose perçue, si elle n'est pas rien, est l'ensemble des opérations de liaison que la réflexion énumère et explicite. C'est à peine si l'on peut dire que le regard réflexif se détourne de l'objet vers moi, puisque je suis comme pensée ce qui fait qu'il y a, d'un point à un autre de l'objet, une distance et en général une relation quelconque. La philosophie réflexive métamorphose d'un seul coup le monde effectif en champ transcendantal, elle se borne à me remettre à l'origine d'un spectacle que je n'ai jamais pu avoir que parce que, à mon insu, je l'organisais. Elle fait seulement que je sois en conscience ce que j'ai toujours été distraitement, que je donne son nom à une dimension en arrière de moi, à une profondeur d'où, en fait, ma vision se faisait déjà. Par la réflexion, le *je* perdu dans ses perceptions se retrouve en les retrouvant comme des pensées. Il croyait s'être quitté pour elles, déployé en elles ; il s'aperçoit que, s'il s'était quitté, elles ne seraient pas, et que le déploiement même des distances et des choses n'était que le « dehors » de son intimité à lui-même, que lé déroulement du monde était l'enroulement sur elle-même d'une pensée qui né pense quoi que ce soit que parce qu'elle se pense d'abord.

Une fois qu'on s'y est installé, la réflexion est une position philosophique inexpugnable, tout obstacle, toute résistance à son exercice étant d'emblée traités non comme une adversité des choses, mais comme un simple état de non-pensée, une fissure dans le tissu continu des actes de pensée, qui est inexplicable, mais dont il n'y a rien à dire puisque, à la lettre, elle n'est *rien.* [69] Mais faut-il entrer dans la

réflexion ? Dans son acte inaugural se cache une décision de double jeu qui, une fois dévoilée, lui ôte son évidence apparente ; c'est en une fois qu'est accompli le mensonge philosophique dont on paye d'abord cette méthode ensuite invulnérable. Il est essentiel à l'analyse réflexive de partir d'une situation de fait. Si elle ne se donnait pas d'emblée l'idée vraie, l'adéquation interne de ma pensée a ce que je pense, ou encore la pensée en acte du monde, il lui faudrait suspendre tout « je pense » à un « je pense que je pense », celui-ci à Un « je pense que je pense que je pense », et ainsi de suite... La recherche des conditions de possibilité est par principe postérieure à une expérience actuelle, et il suit de là que, même si ensuite on détermine rigoureusement le « ce sans quoi » de cette expérience, il ne pourra jamais être lavé de cette souillure originelle d'avoir été découvert *post festum,* ni devenir ce qui positivement fonde cette expérience. C'est pourquoi on ne devra pas dire qu'il la précède (même au sens transcendantal), mais qu'il doit pouvoir l'accompagner, c'est-à-dire qu'il en traduit, ou en exprime le caractère essentiel, mais n'indique pas une possibilité préalable d'où elle sortirait. Jamais donc la philosophie réflexive ne pourra s'installer dans l'esprit qu'elle dévoile pour voir de là le monde comme son corrélatif. Précisément parce qu'elle est réflexion, retour, re-conquête ou re-prise, elle ne peut se flatter de coïncider simplement avec un principe constitutif déjà à l'œuvre dans le spectacle du monde, de faire à partir de ce spectacle, le chemin même que le principe constitutif aurait suivi en sens inverse. Or, c'est pourtant ce qu'elle devrait faire si elle est vraiment *retour,* c'est-à-dire si son point d'arrivée fut aussi point de départ, – clause qui n'est pas facultative puisque, à son défaut, l'analyse régressive, déclinant toute synthèse progressive, renoncerait à la prétention de nous dévoiler les sources, et ne serait plus que la technique d'un qui quiétisme philosophique. Là réflexion [70] se trouve donc dans l'étrange situation d'exiger, et d'exclure à la fois une démarche inverse de constitution. Elle l'exige en ce que, à défaut de ce mouvement centrifuge, elle devrait s'avouer construction rétrospective, – elle l'exclut en ce que, venant par principe après une expérience du monde ou du vrai qu'elle cherche à expliciter, elle s'établit par là même dans un ordre de l'idéalisation et de l'« après-coup » qui n'est pas celui où le monde se fait. C'est ce que Husserl mettait franchement en lumière quand il disait que toute réduction transcendantale est aussi réduction éïdétique, c'est-à-dire : tout effort pour comprendre du dedans, et à partir des sources, le spectacle du monde exige que nous

nous détachions du déroulement effectif de nos perceptions et de notre perception du monde, que nous nous contentions de leur essence, que nous cessions de nous confondre avec le flux concret de notre vie pour retracer l'allure d'ensemble et les articulations principales du monde sur lequel elle ouvre. Réfléchir n'est pas coïncider avec le flux depuis sa source jusqu'à ses ramifications dernières, c'est dégager des choses, des perceptions, du monde et de la perception du monde, en les soumettant à une variation systématique, des noyaux intelligibles qui lui résistent, cheminer de l'un à l'autre d'une manière que l'expérience ne dément pas, mais qui ne nous donne que ses contours universels, qui donc laisse intact par principe le double problème de la genèse du monde existant et de la genèse de l'idéalisation réflexive, et enfin évoque et exige comme son fondement une *surréflexion* où les problèmes derniers seraient pris au sérieux. À vrai dire, il n'est même pas sûr que la réflexion qui passe par les essences puisse accomplir sa tâche propédeutique et tenir son rôle de discipline de l'entendement ; rien ne nous garantit que toute l'expérience puisse être exprimée dans des invariants essentiels, que certains êtres, – par exemple l'être du temps – , ne se dérobent pas par principe à cette fixation, et [71] n'exigent pas dès l'abord, s'ils doivent pouvoir être pensés par nous, la considération du fait, la dimension de facticité, et la surréflexion qui deviendrait alors, au moins envers eux, non pas un degré supérieur au plus profond de la philosophie, mais la philosophie même. Or, si le temps se dérobait à la réflexion, l'espace serait impliqué dans la sécession, puisque le temps tient par toutes ses fibres au présent et, à travers lui, au simultané ; il y aurait aussi à décrire en termes de facticité, et non en termes d'essences, une subjectivité située dans l'espace et le temps. De proche en proche, c'est toute l'expérience, et l'essence elle-même et le sujet des essences et la réflexion comme éïdétique, qui demanderaient à être reconsidérés. La fixation des invariants éïdétiques n'aurait plus pour fonction légitime de nous enfermer dans la considération du *what*, mais de mettre en évidence l'écart entre eux et le fonctionnement effectif, et de nous inviter à faire sortir l'expérience même de son obstiné silence... En reconnaissant que toute réflexion est éïdétique et, à ce titre, laisse subsister le problème de notre être irréfléchi et de celui du monde, Husserl n'a fait qu'accepter le problème que l'attitude réflexive élude d'ordinaire, la discordance entre sa situation de départ et ses fins.

Mettant en face de l'esprit, foyer de toute clarté, le monde réduit à son schéma intelligible, une réflexion conséquente fait évanouir toute question touchant leur rapport, qui est désormais de corrélation pure : l'esprit est ce qui pense, le monde ce qui est pensé, on ne saurait concevoir ni empiétement de l'un sur l'autre, ni confusion de l'un avec l'autre, ni passage de l'un à l'autre, et pas même de contact entre eux, – l'un étant à l'autre, comme le lié au liant ou le naturé au naturant, ils sont trop parfaitement coextensifs pour que l'un puisse jamais être précédé par l'autre, trop irrémédiablement distincts pour que l'un puisse jamais envelopper l'autre. La philosophie récuse donc [72] comme dénué de sens tout enjambement du monde sur l'esprit ou de l'esprit sur le -inonde. Il est hors de question que le monde puisse préexister à ma conscience du monde : n'est-il pas évident que tout monde sans moi auquel jo puisse penser devient, de ce fait môme, monde pour moi, que le, monde privé que je devine à l'origine du regard d'autrui n'est pas si privé qu'au même moment je ne m'en fasse le quasi-spectateur ? Ce qu'on exprime en disant que le monde est en soi, ou qu'il est par-delà ma perception et celle que les autres en prennent, c'est simplement la signification « monde » qui est la même en tous, et indépendante de nos fantasmes, comme les propriétés du triangle sont les mêmes en tous lieux et en tout temps, et ne commencent pas d'être vraies le jour où elles sont reconnues. Il y a préexistence du monde à notre perception des aspects du monde que perçoit autrui à la perception que j'en aurai plus tard, de mon monde à celui des hommes qui vont naître, et tous ces « mondes font un monde unique, mais seulement en ceci que les choses et le monde sont des objets de pensée avec leurs propriétés intrinsèques, qu'ils sont de l'ordre du vrai, du valable, de la signification, et non pas de l'ordre de l'événement. La question de savoir si le monde est unique pour tous les sujets perd toute signification lorsqu'on a admis l'idéalité du monde ; demander si mon monde et celui d'autrui sont le même numériquement ou spécifiquement ne veut plus rien dire, puisque, comme structure intelligible, le monde est toujours par-delà mes pensées comme événements, mais aussi par-delà celles des autres, de sorte qu'il n'est pas divisé par la connaissance que nous en prenons, et pas non plus unique au sens où chacun, de nous est unique. Dans tout ce qu'elles signifient, ma perception et la perception qu'un autre homme, a du monde sont la même, quoique nos vies ne soient pas commensurables, parce que la *signification*, le sens, étant adéquation interne, rapport de soi à soi, intériorité pure et ouverture

[73] totale à la fois, ne descendent jamais en nous comme assujettis à une perspective, que nous ne sommes jamais à ce titre notre lumière à nous-mêmes, et qu'ainsi toutes nos vérités se rejoignent d'elles-mêmes en tant que vérités et forment de droit un seul système. Ainsi, avec la corrélation de principe de la pensée et de l'objet de pensée, s'établit une philosophie qui ne connaît ni difficultés, ni problèmes, ni paradoxes, ni renversements : une fois pour toutes, j'ai saisi en moi, avec la pure corrélation de celui qui pense et de ce qu'il pense, la vérité de ma vie, qui est aussi celle du monde et celle des autres vies. Une fois pour toutes, l'être-objet est placé devant moi comme seul doué de sens pour moi, et toute inhérence des autres à leur corps et de moi-même au mien, récusée comme confusion, – une fois pour toutes, l'être-soi m'est donné dans l'adéquation de ma pensée à elle-même, et, de ce côté aussi, il n'est pas question de prendre au sérieux-le mélange de l'esprit avec le corps. À jamais je suis assujetti au mouvement centrifuge qui fait être un objet de pensée pour une pensée, et il n'est pas question que je quitte cette position et m'interroge sur ce que peut bien être l'Être avant qu'il soit pensé par moi, ou, ce qui revient au même, par un autre, sur ce que peut bien être l'intermonde où se croisent nos regards et se recoupent nos perceptions : il n'y a pas de monde brut, il n'y a qu'un monde élaboré, il n'y a pas d'intermonde, il n'y a qu'une signification « monde »... Et ici aussi, l'attitude réflexive serait inexpugnable, si elle ne démentait en hypothèse et comme réflexion ce qu'elle affirme en thèse du réfléchi. Car moi qui, avant la réflexion, me croyais situé dans un monde actuel par mon corps, au milieu d'autres hommes situés en lui par leur corps, moi qui croyais les voir percevoir le même monde que je perçois, et qui croyais être un d'eux en train de voir leur propre monde, où ai-je trouvé, sinon dans cette initiation naïve et dans ces perceptions confuses, le sens de première vue que j'ai voulu approcher [74] par la réflexion ? * Comment ai-je pu faire appel à moi-même comme source universelle du sens, ce qui est réfléchir, sinon parce que le spectacle avait sens pour moi avant que je me fusse découvert comme celui qui lui donne sens, c'est-à-dire, puisqu'une philosophie réflexive identifie mon être et ce que j'en pense, avant de l'être ? Mon accès par la réflexion à un esprit universel, loin de découvrir enfin ce que je suis depuis toujours, est motivé par l'entrelacement de ma vie avec les autres vies, de mon corps avec les choses visibles, par le recoupement de mon champ perceptif

* *En marge* : montrer que la réflexion supprime l'intersubjectivité.

avec celui des autres, par le mélange de ma durée avec les autres durées. Si je feins, par la réflexion, de trouver dans l'esprit universel la prémisse qui depuis toujours soutenait mon expérience, ce ne peut être qu'en oubliant ce non-savoir du début qui n'est pas rien, qui n'est pas non plus la vérité réflexive, et dont il faut rendre compte aussi. Je n'ai pu en appeler du monde et des autres à moi, et prendre le chemin de la réflexion, que parce que d'abord j'étais hors de moi, dans le monde, auprès des autres, et c'est à chaque moment que cette expérience vient nourrir ma réflexion. Telle est la situation totale dont une philosophie doit rendre compte. Elle ne le fera qu'en admet tant la double polarité de la réflexion et que, comme disait Hegel, rentrer en soi c'est aussi sortir de soi **.

** *En marge* : Peut-être faire un § distinct (à la fin) sur la réflexion au sens de Husserl. C'est une réflexion qui finalement ne s'installe pas dans un constituant actif (*Auffassungsinhalt-Auffassung*), mais trouve à l'origine de toute réflexion une présence à soi massive, *le Noch im Griff* de la Rétention et, à travers lui, l'*Urimpression*, et le flux absolu qui les anime. Elle suppose la réduction de la Nature aux unités immanentes. Le *Tönen* cependant n'est pas immanence – à moins que l'on entende immanence dans le sens d'extase ! – il utilise la structure même du flux.

Distinguer peut-être : 1) réflexion, contact avec soi kantienne, le Liant-conditions de possibilité. 2) Réflexion spéculaire, regard (Husserl). Thématisation de l'immanence psychologique, du temps intérieur. 3) Réflexion du flux absolu.

[75]

**Le Visible et l'Invisible.**

# INTERROGATION ET DIALECTIQUE

## La foi perceptive et la négativité.

Retour au sommaire

La philosophie a cru dépasser les contradictions de la foi perceptive en la mettant en suspens pour dévoiler les motifs qui la soutiennent. L'opération paraît être inévitable, et d'ailleurs absolument légitime, puisqu'elle consiste en somme à dire ce que notre vie sous-entend. Elle se révèle pourtant fallacieuse en ceci qu'elle transforme la foi perceptive, qu'il s'agit de comprendre, qu'elle en fait une croyance parmi d'autres, fondée comme une autre sur des raisons, – les raisons que nous avons de *penser qu'il y a* un monde. Or, il est clair que, dans le cas de la perception, la conclusion vient avant les raisons, qui ne sont là que pour en tenir lieu ou pour la secourir quand elle est ébranlée. Si nous cherchons les raisons, c'est parce que nous n'arrivons plus à voir, ou parce que d'autres faits, comme l'illusion, nous incitent à récuser l'évidence perceptive elle-même. Mais soutenir qu'elle se confond avec les raisons que nous avons de lui rendre quelque valeur une fois qu'elle a été ébranlée, c'est postuler que la foi perceptive a toujours été résistance au doute, et le positif négation de la négation. La démarche réflexive, comme appel à « l'intérieur », recule en deçà du monde, fait passer la foi au monde au rang des choses dites ou des *statements*, et cette « explicitation », nous sentons bien qu'elle est une transformation [76] sans retour, qu'elle repose sur elle-même, sur la foi perceptive dont elle prétend nous donner la teneur et être la mesure : c'est parce que je crois au monde et aux choses d'abord, que je crois à l'ordre et à la

connexion de mes pensées. Nous sommes donc conduits à chercher, sous la réflexion elle-même, et pour ainsi dire *devant* le philosophe réfléchissant, les raisons de croire qu'il cherche en lui-même, dans ses pensées, en deçà du monde.

Cette critique de la réflexion ne s'applique pas seulement à ses formes rudimentaires, à une réflexion psychologique qui se détourne des choses pour se reporter sur les « états de conscience » par lesquels des choses nous sont données, sur nos « pensées » prises dans leur réalité formelle, comme événements situés dans un flux de conscience ; même une réflexion réitérée, plus consciente d'elle-même, qui traite les états de conscience à leur tour comme des unités constituées devant un sujet absolu, le libère de toute inhérence aux événements psychologiques et définit nos pensées comme purs rapports à leur « réalité objective », leur idéat ou leur signification, même cette réflexion purifiée n'est pas indemne du vice réflexif qui est de transformer l'ouverture au monde en consentement de soi à soi, l'institution du monde en idéalité du monde, la foi perceptive en actes ou attitudes d'un sujet qui n'a pas de part au monde. Si nous voulons éviter ce premier mensonge d'où l'on ne revient pas, c'est donc, avec et à travers la réflexion, l'Être-sujet et l'Être même qu'il nous faut concevoir à nouveau, en concentrant notre attention sur l'horizon du Monde, aux confins de l'univers réflexif, qui nous guide secrètement dans nos constructions et recèle la vérité des démarches réflexives par lesquelles nous prétendons le reconstituer, – première positivité dont aucune négation de nos doutes ne saurait être l'équivalent.

On dira donc qu'avant la réflexion, et pour la rendre [77] possible, il faut une fréquentation naïve du monde, et que le *Soi* auquel on revient est précédé par un Soi aliéné ou en ek-stase dans l'Être. Le monde, les choses, ce qui est, est, dira-t-on, de soi, sans commune mesure avec nos « pensées ». Si nous cherchons ce que veut dire pour nous « la chose », nous trouvons qu'elle est ce qui repose en soi-même, qu'elle est exactement ce qu'elle est, tout en acte, sans aucune virtualité ni puissance, qu'elle est par définition « transcendante », dehors, absolument étrangère à toute intériorité. Si elle vient d'être perçue par quelqu'un, et en particulier par moi, cela n'est pas constitutif de son sens de chose, qui est au contraire d'être là dans l'indifférence, dans la nuit de l'identité, comme en-soi pur. Telle serait la description de l'Être à laquelle nous serions conduits si nous voulions vraiment retrouver la

zone préréflexive de l'ouverture à l'Être. Et pour que cette ouverture ait lieu, pour que décidément nous sortions de nos pensées, pour que rien ne s'interpose entre nous et lui, il faudrait corrélativement vider l'Être-sujet de tous les fantômes dont la philosophie l'a encombré. Si je dois être en ek-stase dans le monde et les choses, il faut que rien ne me retienne en moi-même loin d'elles, aucune « représentation », aucune « pensée », aucune « image », et pas même cette qualification de « sujet », d'« esprit » ou d'« Ego », par laquelle le philosophe veut me distinguer absolument des choses, mais qui devient trompeuse à son tour puisque, comme toute désignation, elle finit par retomber au positif, par réintroduire en moi un fantôme de réalité et par me faire croire que je suis *res cogitans*, – une chose très particulière, insaisissable, invisible, Mais chose tout de même. La seule manière d'assurer mon accès aux choses mêmes serait de purifier tout à fait ma notion de la subjectivité : il n'y a pas même de « subjectivité » ou d'« Ego », la conscience est sans « habitant », il faut que je la dégage tout à fait des aperceptions secondes qui font d'elle l'envers d'un corps, la [78] propriété d'un « psychisme », et que je la découvre comme le « rien », le « vide », qui est capable de la plénitude du monde ou plutôt qui en a besoin pour porter son inanité.

C'est par cette intuition de l'Être comme plénitude absolue et absolue positivité, et par une vue du néant purifiée de tout ce que nous y melons d'être, que Sartre pense rendre compte de notre accès primordial aux choses, toujours sous-entendu dans les philosophies réflexives, et toujours compris dans le réalisme comme une action des choses sur nous qui est impensable. À partir du moment où je me conçois comme négativité et le monde comme positivité, il n'y a plus d'interaction, je vais de tout moi-même au-devant d'un monde massif ; entre lui et moi il n'y a ni point de rencontre, ni point de rebroussement, puisqu'il est l'Être et que je ne suis rien. Nous sommes et demeurons strictement opposés et strictement confondus précisément parce que nous ne sommes pas du même ordre. Je reste par le centre de moi-même absolument étranger à l'être des choses, – et, justement en cela, destiné à elles, fait pour elles. Ici, ce que l'on dit de l'être et ce que l'on dit du néant ne *fait* qu'un, c'est l'envers et l'endroit de la même pensée ; la claire vision de l'être tel qu'il est sous nos yeux, – comme être de la chose qui est paisiblement, obstinément elle-même, assise en elle-même, non-moi absolu, – est complémentaire ou même synonyme

d'une conception de soi comme absence et élusion. L'intuition de l'être est solidaire d'une sorte de négintuition du néant (au sens où l'on parle de négentropie), de l'impossibilité où nous sommes de nous réduire à quoi que ce soit, état de conscience, pensée, *ego* ou même « sujet [4] ». Tout dépend ici de la rigueur avec laquelle on saura penser le négatif. Ce n'est pas le penser comme négatif [79] que de le traiter en « objet de pensée », ou d'essayer de dire *ce qu'il est* : c'est en faire une espèce d'être plus subtil ou plus délié, c'est le réintégrer à l'être [5]. La seule manière de penser le négatifs est de penser qu'il n'est pas, et la seule manière de préserver sa pureté négative est, au lieu de le juxtaposer à l'être, comme une substance distincte, ce qui aussitôt le contamine de positivité, de le voir du coin de l'œil comme le seul *bord* de l'être, impliqué en lui comme ce qui lui manquerait si quelque chose pouvait manquer au plein absolu, – plus précisément, appelant l'être pour n'être pas rien et, à ce titre, appelé par l'être comme le seul supplément à l'être qui soit concevable, à la fois manque d'être, mais manque qui se constitue lui-même en manque, donc fissure qui se creuse dans l'exacte mesure où elle se comble. Soit le *ceci* qui est sous mes yeux, et qui paraît obstruer de sa masse le vide que je suis. En réalité, ce verre, cette table, cette chambre ne peuvent m'être présents sensiblement que si rien ne me sépare d'eux, que si je suis en eux et non pas en moi, dans mes représentations ou mes pensées, que si je ne suis rien. Pourtant, dira-t-on, en tant que j'ai devant moi *ceci*, je ne suis pas un rien absolu, je suis un rien déterminé : ni ce verre, ni cette table, ni cette chambre ; mon vide n'est pas quelconque et dans cette mesure du moins mon néant est comblé ou annulé. En réalité, cette pseudo-positivité de mon présent n'est qu'une négation plus profonde, ou redoublée. Il n'a ni poids de présent effectif, il n'occupe en force le champ de ma vie que parce qu'il est neuf, parce qu'il [éclate ?] sur le fond du monde total, mais cela veut dire aussi qu'il est près de s'y résorber : encore un instant et, pendant que j'en parlais, il aura disparu et fait place à un autre *ceci*, il se sera fondu dans le reste du monde. Il ne détermine mon vide que parce qu'il

4 Je suis absolument étranger à l'être et c'est ce qui fait que je suis ouvert à l'être comme « plénitude absolue et entière positivité » (*L'Être et le Néant, p.* 51). [Paris, NRF, 1943.]

5 Tous les arguments que l'on pourrait donner contre l'idée de néant, Sartre les accepte : ils prouvent que le néant n'est pas, ce qui est précisément pour lui la seule manière d'être.

est [80] éphémère, constitutionnellement menacé par un autre *ceci*. Ce que j'appelle sa force et sa présence, c'est la suspension infinitésimale de cette menace, c'est le recul pour un instant du tout. Sa « pression » sur moi, ce n'est que l'absence peu sûre du reste, la négation de ces autres négations que les *ceci* passés « ont été », que les ceci futurs « seront », une négation qui va bientôt les rejoindre dans l'inactuel et sera à recommencer. Ainsi, combler la fissure, c'est en réalité la creuser, puisque le présent qu'on y jette ne nie les négations qui ont été ou seront en leur temps et ne les déplace qu'en s'exposant au même sort imminent. La plénitude même du présent se révèle à l'examen comme une seconde puissance de notre vide constitutif. Une négation effective ou originelle doit porter en elle-même ce qu'elle nie, doit être activement négation d'elle-même : « Dans la mesure (...) où l'être qui manque de... *n'est pas* ce qui lui manque, nous saisissons en lui une négation. Mais si cette négation ne doit pas s'évanouir en pure extériorité – et avec elle toute possibilité de négation en général – son fondement est dans la nécessité pour l'être qui manque de... d'*être* ce qui lui manque. Ainsi le fondement de la négation est négation de la négation. Mais cette négation-fondement n'est pas plus un *donné* que le manque, dont elle est un moment essentiel : elle est comme avant à être (...) C'est seulement comme manque *à supprimer* que le manque peut être manque interne pour le pour soi... [6]. » C'est au total du même mouvement que le néant se creuse et qu'il se remplit. Une philosophie qui pense vraiment la négation, c'est-à-dire qui la pense comme ce qui de part en part n'est pas, est aussi une philosophie de l'Être [*]. Nous sommes par-delà le monisme et le dualisme, parce que le dualisme a été [81] poussé si loin que les opposés n'étant plus en compétition sont en repos l'un contre l'autre, coextensifs l'un à l'autre. Puisque le néant est ce qui n'est pas, « ... la connaissance se résorbe dans l'être : elle n'est ni un attribut, ni une fonction, ni un accident de l'être, mais *il n'y a* que de l'être (...) ; nous pourrons même, à la fin de ce livre, considérer cette articulation du Pour-soi par rapport à l'En-soi comme l'esquisse perpétuellement mouvante d'une quasi-totalité que nous pourrons nommer 1'*Être*. Du point de vue de cette totalité, le surgissement du Pour-soi n'est pas seulement l'événement absolu pour le Pour-soi, c'est aussi *quelque*

6 L'Être et le Néant, pp. 248-249, op. cit.

* *En marge*: la destinée du néant et celle de l'être sont la même si l'on pense bien le néant.

*chose qui arrive à l'En-soi*, la seule aventure possible de l'En-soi : tout se passe en effet comme si le Pour-soi, par sa néantisation même, se constituait en « conscience de... », c'est-à-dire par sa transcendance même échappait à cette loi de l'En-soi en qui l'affirmation est empâtée par l'affirmé. Le Pour-soi, par sa négation de soi, devient affirmation *de* l'En-soi. L'affirmation intentionnelle est comme l'envers de la négation interne (...). Mais alors dans la quasi-totalité de L'Être, l'affirmation *arrive* à l'En-soi ; c'est l'aventure de l'En-soi que d'*être affirmé*. Cette affirmation qui ne pouvait être opérée comme affirmation *de* soi par l'En-soi sans être destructrice de son être-en-soi, il arrive à l'En-soi qu'elle se réalise par le Pour-soi ; elle est comme une ek-stase passive de l'En-soi qui le laisse inaltéré et qui pourtant s'effectue en lui et à partir de lui. Tout se passe comme s'il y avait une Passion du Pour-soi qui se perdait lui-même pour que l'affirmation, « monde » arrive à l'En-soi [7]. » Du point de vue d'une philosophie de la négativité absolue, – qui est du même coup 'philosophie de la positivité absolue, – tous les problèmes de la philosophie classique se volatilisent, car ils étaient des problèmes de « mélange » ou d'« union », et mélange et union [82] sont impossibles entre ce qui est et ce qui n'est pas, mais, par la même raison qui rend le mélange impossible, l'un ne saurait être pensé sans l'autre. Ainsi disparaît l'antinomie de l'idéalisme et du réalisme : il est vrai à la fois que la « connaissance » comme néantisation ne se soutient que par les choses mêmes dans lesquelles elle se fond, qu'elle ne saurait affecter l'Être, qu'elle ne lui « ajoute rien », et ne lui « retranche rien [8] », qu'elle est un « chatoiement de néant » à sa surface [9], – et qu'en même temps, comme néantisation encore, et en tant que le néant est absolument inconnu de l'être, elle lui donne cette détermination négative, mais originale, d'être « l'être *tel qu'il est* », l'être reconnu ou avéré, le seul être qui *ait un sens* : « ... cet être qui « m'investit » de toutes parts et dont *rien* ne me sépare, c'est précisément *rien* qui m'en sépare et ce rien, parce qu'il est néant, est infranchissable ( ... ) ; à la fois le Pour-soi est présence immédiate à l'être et, à la fois, il se glisse comme une distance infinie entre lui-même et l'être [10] ». De même, il est à la fois vrai que les choses sont à jamais

7 L'Être et le Néant, pp. 268-269, op. cit.
8 L'Être et le Néant, p. 232.
9 *Id.*, p. 268.
10 *Id.*, pp. 269-270.

distinctes de tout « objet de pensée » ou de tout « état de conscience », transcendantes, et que la conscience qui les connaît se définit par sa présence à elle-même, par son immanence, par l'identité, rigoureuse en elle, de l'apparaître et de l'être ; la conscience est immanence parce qu'elle est néantisation, vide, transparence ; et elle est ouverte à des choses transcendantes parce que ce vide à lui seul ne serait *rien*, parce que la conscience existante est toujours gorgée de qualités, enlisée dans l'être qu'elle néantise et sur lequel elle n'a pour ainsi dire aucune puissance motrice, étant d'un autre ordre. L'appréhension de moi par moi est coextensive à ma vie comme sa possibilité de principe, ou plus exactement, c'est cette possibilité qui est moi, je suis cette possibilité, [83] et, par elle, toutes les autres ; mais c'est une possibilité de néantisation, elle laisse intacte l'actualité absolue de mon être incarné comme celle de tout être, l'opacité de ma vie tant que je ne m'applique pas à elle par réflexion ; et le *cogito* comme expérience de mon être est *cogito* pré-réflexif, il ne le pose pas en objet devant moi ; par position, et avant toute réflexion, je me touche à travers ma situation, c'est à partir d'elle que je suis renvoyé à moi, je m'ignore comme néant, je ne crois qu'aux choses. Précisément parce que, dans ce que j'ai de plus propre, je ne suis rien, rien ne me sépare jamais de moi-même, mais aussi rien ne me signale à moi-même, et je suis en ek-stase dans les choses. Si le négatif est reconnu pour ce qu'il est [11], si nous pratiquons envers lui la négintuition, il n'y a plus à choisir entre l'irréfléchi et la réflexion, entre la foi perceptive et l'immanence de mes pensées a moi qui pense : c'est la même chose de n'être rien et d'habiter le monde ; entre le savoir de soi et le savoir du inonde il n'y a plus de débat de priorité même idéale ; en particulier, le monde n'est plus *fondé sur* le « je pense » comme le lié sur le liant ; ce que je « suis », je ne le suis qu'à distance, là-bas, dans ce corps, ce Personnage, ces Pensées que je pousse devant moi, et qui ne sont que mes lointains les moins éloignés ; et inversement, ce monde qui n'est pas moi, j'y tiens aussi étroitement qu'à moi-même, il n'est en un sens que le prolongement de mon corps [12] ; je suis fondé à dire que je suis le monde. L'idéalisme et la

11 II faudrait dire : pour ce qu'il est.

12 Comme disait Bergson dans *Les Deux Sources :* mon corps va jusqu'aux étoiles. [*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* Paris, Alcan, 1932, p. 277 : « Car si notre corps est la matière à laquelle notre conscience

crampe réflexive disparaissent parce que le rapport de connaissance est appuyé sur un « rapport d'être », que, pour moi, être, ce n'est pas demeurer dans l'identité, c'est porter devant moi l'identifiable, [84] *ce qu'il y a,* à quoi je n'ajoute rien que l'infime doublet « tel qu'il est », – et encore ce passage de l'être brut à l'être avéré ou à sa vérité est-il requis du fond de l'être extérieur par sa qualité même d'extérieur, en même temps que la négation radicale que je suis demande à se nier elle-même.

Si maintenant nous considérons cette autre certitude de la foi perceptive d'accéder au monde même que perçoivent les autres, voici comment elle se traduit dans une philosophie vraiment négativiste. *Ce que* je vois n'est pas mien au sens d'un monde privé. La table est désormais la table ; même les vues perspectives que j'en ai, et qui sont liées à la position de mon corps font partie de l'être et non pas de moi-même ; même les aspects de la table qui sont liés à ma constitution psychophysique, – sa couleur singulière, si je suis daltonien et la table peinte en rouge, – font encore partie du système du monde. Ce qui est mien, dans ma perception, ce sont ses lacunes, et elles ne seraient pas des lacunes si la chose même, derrière elles, ne les désignait comme telles, si bien que finalement il ne reste, pour constituer la face « subjective » de la perception, que le redoublement secondaire de la chose, qu'on exprime en disant que nous la voyons *telle qu'elle est.* Soit maintenant un autre homme devant moi qui « regarde » ce que j'appelle « la table ». Entre la table de mon champ, qui n'est pas une de mes pensées, mais elle-même, et ce corps, ce regard, un rapport se noue qui n'est aucun des deux rapports que fournit une analyse solipsiste : le regard de l'autre homme sur la chose, ce n'est ni une négation qui s'emporte elle-même et ouvre sur la chose même, ni la chose dans la nuit de l'identité, en train de s'installer en pleine lumière à travers l'espace que je lui apporte, ou sa plénitude en train de se décomprimer grâce au vide que je ménage autour d'elle. Car le regard d'autrui sur elle, n'est pas un rien pour moi, témoin extérieur ; quoiqu'il soit en dernière analyse, il n'est pas rien, comme je suis [85] rien pour moi-même ; il n'a pas ce pouvoir que j'ai de pousser les choses jusqu'à leur vérité ou leur sens et de les saisir « telles qu'elles sont ». La perception que les autres prennent du monde me laisse toujours l'impression d'une

s'applique, il est coextensif à notre conscience. Il comprend tout ce que nous percevons, il va jusqu'aux étoiles. »]

palpation aveugle, et nous sommes tout surpris quand ils en disent quelque chose qui rejoint la nôtre, comme nous sommes émerveillés quand un enfant commence a « comprendre »... Et corrélativement, les choses, au bout du regard d'autrui, ne l'appellent pas comme une confirmation de leur être, comme, ce qui les fait choses vraies ou avérées. Ce sont toujours *mes* choses que les autres regardent et le contact qu'ils prennent avec elles ne les incorpore pas à un monde qui soit leur. La perception du monde par les autres ne peut entrer en compétition avec celle que j'en ai moi-même : mon cas n'est pas assimilable à celui des autres, je vis ma perception du dedans, et, de l'intérieur, elle a un pouvoir incomparable d'ontogénèse. Ce pouvoir même que j'ai d'accéder à la chose, et donc de dépasser mes états de conscience privés, du fait qu'il est propre à la perception vécue de l'intérieur, c'est-à-dire à ma perception, me ramène à un solipsisme (transcendantal cette fois) au moment où je m'en croyais délivré. Ce pouvoir d'ontogénèse devient ma spécialité et ma différence. Mais, en cela même, l'intervention du spectateur étranger ne laisse pas intacte ma relation avec les choses. Insinuant dans le monde « tel qu'il est » le sous-univers d'un comportement ou d'une vie privée, elle met à l'épreuve mon dévouement à l'être, elle met en question le droit que je m'arrogeais de le penser pour tous, elle prend au mot ma générosité, elle me somme de tenir les promesses que j'ai faites quand j'ai admis que je n'étais *rien* et que j'étais dépassé par l'être. Le regard des autres hommes sur les choses, c'est l'être qui réclame son dû et qui m'enjoint d'admettre que ma relation avec lui passe par eux. Je reste seul témoin de l'ontogénèse, les autres ne peuvent rien ajouter à l'évidence de l'être [86] pour moi. Je savais déjà avant qu'ils interviennent que l'être ne doit rien à mes états de conscience ; mais le rien que je suis et l'être que je vois formaient tout de même une sphère close. Le regard d'autrui sur les choses c'est une seconde ouverture. Dans cette ouverture que je suis, c'est un point d'interrogation en regard de la sphère *solipsiste*, c'est la possibilité d'un écart entre le rien que je suis et l'être. Je reste le seul *ipse* ; autrui, tant qu'il ne parle pas, reste un habitant de mon monde, mais il me rappelle très impérieusement que l'*ipse* est un rien, que cet anonyme ne fait pas le spectacle pour lui-même, qu'il le fait pour X, pour tous ceux présomptivement qui voudraient y prendre part. Une seule condition est mise à leur entrée en scène : qu'ils puissent se présenter à moi comme d'autres foyers de négativité. Il est vrai qu'on ne voit pas comment ils pourraient la remplir, étant devant moi, du côté

de l'être. Mais si l'on ne voit pas bien comment ils pourraient apparaître dans le monde et si le privilège de ma perspective paraît absolu, et ma perception indéclinable, ce privilège ne m'est acquis qu'à titre provisoire : il n'est pas celui d'une série « subjective » à moi réservée, je fais en quelque sorte tout ce qui dépend de moi pour que le monde vécu par moi soit participable par d'autres, puisque je ne me distingue que comme un rien qui ne lui ôte rien, que je mets dans le jeu du monde mon corps, mes représentations, mes pensées mêmes, en tant que miennes, et que tout ce qu'on appelle moi est en principe offert à un regard étranger, si seulement il veut bien paraître.

Paraîtra-t-il ? Il ne peut paraître dans les choses. Quelle que soit l'opinion commune, ce n'est pas dans leur corps, ni *nulle part* que je vois les autres. Ce n'est pas d'un point de l'espace que part le regard de l'autre. L'autre naît *de mon* côté, par une sorte de bouture ou de dédoublement, comme le premier autre, dit la Genèse, a été fait d'un morceau du corps d'Adam. Mais comment concevoir que ce qui n'est rien se dédouble ? [87] Comment discernerait-on un « rien » d'un autre ? La question montre seulement que nous avons en chemin oublié notre principe, que nous sommes venus à oublier que le néant n'est pas, que c'est par négintuition que nous le saisissons, et comme l'envers de l'être. S'il peut y avoir plusieurs êtres, il y aura autant de néants. La question n'est pas de savoir comment on discernerait un néant d'un autre, car dire que je ne suis rien au sens de l'identité, c'est dire que je suis au sens actif mon corps et ma situation et, ramenée à ses vrais termes, la question est de savoir s'il peut y avoir plus d'un corps et plus d'une situation. Mais posée en ces termes, elle est aussitôt résolue : certes, je ne trouverai jamais dans *ma* situation la preuve qu'il y en a actuellement d'autres (avec leurs titulaires qui, eux aussi, font être l'être, et le même être que moi), mais si ma situation prouvait cela, elle prouverait beaucoup plus qu'il ne faut, puisque l'existence d'autrui résulterait de la mienne. Tout ce qu'on peut demander, c'est que ma situation, – cette région de l'être qui est la moins éloignée de mon néant constitutif –, ne soit pas pour moi un objet entre tous ceux que je survole du regard, qu'il y ait, comme disait Descartes, un certain droit particulier par lequel je 1'appelle mienne, qu'elle soit une région de l'être que j'assume en premier lieu, à travers laquelle j'assume tout le reste, que j'aie avec elle un certain lien particulier, qu'elle restreigne l'universalité de mon regard, de telle sorte que ma vue de l'être ne soit

pas coextensive à l'être, et qu'au-delà de ce que je vois, la place soit marquée pour ce que les autres voient s'ils arrivent à être. Or, cela est inclus dans la notion même de situation et dans la négintuition du néant : si je ne suis rien et si, pour venir au monde, je prends particulièrement appui sur une partie de l'être, comme elle ne cesse pas pour autant d'être *dehors* et d'obéir aux actions qui traversent le monde, et comme je ne suis pas averti de toutes ces actions, il en est dont j'aurai à assumer les [88] conséquences, comme de faits bruts ; ma situation est opaque à mes propres yeux, elle présente des aspects qui 'm'échappent, et sur lesquels un regard extérieur, s'il était possible, aurait plus de lumières. Ce que je suis au total déborde ce que je suis pour moi-même, mon universalité de néant n'est que présomption de ma part, et puisqu'elle n'est opérante qu'à travers ma situation, un regard extérieur qui l'envelopperait, elle, l'envelopperait aussi, lui. Si j'arrive à penser complètement le non-être de mon non-être, je conviendrai que pour *être* vraiment non-être, il se renonce au profit de ce que je suis au total ou en fait. Dès lors, tout est prêt, non pour une expérience d'autrui, dont nous avons vu qu'elle n'est pas positivement possible, non pour une démonstration d'autrui qui irait contre son but en le rendant nécessaire à partir de moi, mais pour une expérience de ma passivité à l'intérieur de l'être, non qu'il puisse à lui seul se refermer sur mon néant, mais parce qu'il englobe du moins tous les attributs dont mon néant se pare en fait. Puisque je m'identifie inévitablement à ces attributs, du seul fait qu'ils sont ma situation, puisque l'être est et que le néant n'est pas, dans cette mesure je suis exposé, menacé. Que cette possibilité se réalise, est attesté en fait par l'expérience de la honte ou de ma réduction à. ce qu'il y a de visible dans ma situation. Il n'y a pas d'expérience positive d'autrui, mais 'il y a une expérience de mon être total comme compromis dans la partie visible de moi-même. Devant la réflexion, nous ne pouvions, les autres et moi, avoir en commun un monde qui fût numériquement le même, nous ne pouvions que nous rejoindre dans la signification commune de nos pensées et dans l'indivision de l'idéalité. Si, au contraire, nous suivons jusqu'au bout les conséquences de la négintuition, nous comprenons comment notre être transcendantal et notre être empirique sont l'envers et l'endroit l'titi de l'autre, que, par ce biais, nous bommes visibles, nous ne sommes pas cause adéquate de [89] tout ce que nous sommes, que le monde n'est pas seulement le terme de notre ontogénèse privée, mais ce qui nous tient, déjà tandis que nous le parcourons d'un regard qui, à sa manière, en fait partie. Je

ne *sais* pas les autres, dans le sens fort où je me *sais* moi-même, je à donc me flatter de participer avec eux à une pensée du monde qui serait idéalement la même ; mais ma perception du monde se sent un dehors, je sens à la surface de mon être visible que ma volubilité s'amortit, que je deviens chair, et qu'au bout de cette inertie qui était moi, il y a autre chose, ou plutôt un autre qui n'est pas une chose. Il ne siège donc nulle part, il est partout autour de moi, avec l'ubiquité des êtres oniriques ou mythiques : car il n'est pas tout à fait *ipse*, – je suis seul à l'être –, mais il n'est pas non plus pris dans le tissu de ce que j'appelle l'être, il l'englobe, c'est un regard venu de nulle part et qui donc m'enveloppe, moi et ma puissance d'ontogénèse, de toutes parts. Je savais bien que je n'étais *rien* et que « ce rien s'emportait lui même au profit de l'être. Il me restait à apprendre d'autrui que ce sacrifice même ne suffit pas à égaler la plénitude de l'être, que ma négation fondamentale n'est pas complète tant qu'elle n'a pas elle-même été niée du dehors et mise, par un regard étranger, au nombre des êtres... Mais, en même temps, comme il n'y a pas de degré dans le néant, l'intervention d'autrui ne peut rien m'apprendre, 'touchant mon néant, dont je lusse absolument ignorant. L'être solipsiste est déjà en soi l'autre absolu qu'il devient pour soi avec l'apparition d'autrui. J'ai déjà dans la nuit de l'En-soi tout ce qu'il faut pour fabriquer le monde privé d'autrui, comme au-delà à moi inaccessible. L'expérience du regard d'autrui sur moi ne fait que prolonger mon intime conviction de n'être rien, de ne vivre qu'en parasite du monde, d'habiter un corps et une situation. Au total donc, une philosophie rigoureuse de la négintuition rend compte des mondes privés sans nous y enfermer : il n'y a pas à [90] proprement parler d'intermonde, chacun n'habite que le sien ne voit que selon son point de vue, n'entre dans l'être que par sa situation ; mais parce qu'il n'est rien et que son rapport avec sa situation et son corps est un rapport d'être, sa situation, son corps, ses pensées ne font pas écran entre lui et le monde, ils sont au contraire le véhicule d'une relation à l'être dans laquelle peuvent intervenir des tiers témoins. Leur place est marquée par avance dans les lacunes de mon monde privé dont je sais bien que ce sont des lacunes, puisque le « rien » que je suis aurait besoin pour se réaliser tout à fait de la totalité de l'être, et que, de toute évidence, ma situation, mon corps, mes pensées n'en sont qu'une partie. Tandis qu'une philosophie de la conscience ou de la réflexion ne peut justifier la foi perceptive à l'unicité du monde qu'en la réduisant à la conscience de l'identité du monde, et en faisant de l'illusion une simple privation,

une philosophie de la négativité ratifie entièrement la prétention de la foi perceptive à nous ouvrir un monde numériquement un, commun à tous, à travers des perspectives qui sont nôtres, parce que le *solus ipse,* comme négation fondamentale, est d'avance ouvert à un arrière-monde qui surpasse toutes ses perspectives, parce que le « monstre incomparable » est en son cœur convaincu que ses vues sont inadéquates au tout, tout prêt, s'il rencontre quelqu'un, à fonder une famille, et qu'il a du mouvement pour aller au-delà de soi. C'est pour la philosophie réflexive une difficulté inextricable de comprendre comment une conscience constituante peut en poser une autre qui soit son égale, et donc constituante aussi, – puisque aussitôt il faut que la première passe au rang de constituée. La difficulté tient à ce qu'elles sont l'une et l'autre conçues comme des actes centrifuges, des synthèses spirituelles, dont on ne voit pas comment elles pourraient refluer vers leur source. C'est au contraire, pour une philosophie du négatif, la définition même de l'*ipse* d'adhérer à une [91] situation de fait ou de la soutenir comme-son lien avec l'Être. Ce dehors à la fois le confirme dans sa particularité, le rend visible comme être partiel au regard des autres, et, à la fois, le relie au tout de 1'Ëtre. Ce qui était, pour la philosophie réflexive, pierre d'achoppement, devient, du point de vue de la négativité, principe d'une solution. Tout se ramène vraiment à penser rigoureusement le négatif.

La pensée du négatif donne enfin satisfaction à la troisième exigence de la foi perceptive dont nous parlions en commençant. Nous disions qu'avant toute philosophie, elle est convaincue d'avoir affaire à une totalité confuse où toutes choses sont ensemble, les corps et les esprits, et qu'elle appelle le *monde.* La réflexion ici encore n'arrive à la rigueur qu'en détruisant ce dont nous avons l'expérience : elle remplace le pêle-mêle du monde par un ensemble de consciences parallèles, chacune observant sa loi si elle a été réglée par le même horloger que les autres, ou chacune observant les lois d'une pensée universelle qui est immanente à toutes. Du point de vue d'une philosophie négativiste, le synchronisme des consciences est donné par leur commune appartenance à un Être dont aucune n'a le chiffre et dont elles observent toute la loi ; ou plutôt, ne disons plus qu'il y a synchronisation : chacun s'éprouve mêle aux autres, il y a un terrain de rencontre qui est l'Être même en tant que chacun de nous y est inhérent par sa situation. « Il n'y a que de l'Être » : chacun s'éprouve voué à un corps, a une situation,

à travers eux à l'être, et ce qu'il sait de lui-même passe entièrement en autrui à l'instant même où il éprouve son pouvoir médusant. Chacun donc se sait et sait les autres inscrits au monde ; ce qu'il sent, ce qu'il vit, ce que les autres sentent et vivent, même ses rêves ou leurs rêves, ses illusions et les leurs, ce ne sont pas des ilots, des fragments d'être isolés : tout cela, par l'exigence fondamentale de nos [92] néants constitutifs, c'est *de l'être,* cela a consistance, ordre, sens, et il y a moyen de le comprendre. Lors même que ce que je vis à présent se révélerait illusoire, la critique de mon illusion ne la rejettera pas simplement hors du monde, mais, au contraire, m'en montrera la place, la relative légitimité, la *vérité.* Si le néant est destiné à l'Être, ma présence comme néant est une exigence de totalité, de cohésion, postule qu'il s'agit partout du même être... Tout ce qui est-partiel est à réintégrer, toute négation est en réalité détermination, et l'être-soi, et l'être-autre, et l'être en soi sont fragments d'un seul être. Le négativisme, s'il est rigoureux, absolu, est une sorte de positivisme. Le mouvement même par lequel se prononce dans ma vie un *ceci,* ou dans le monde cette vie-ci, n'est que le comble de la négation, la négation qui se détruit elle-même. Un néant qui est vraiment conçu comme néant, si, à ce titre, il élude toute contamination par l'être, et se refuse à faire avec lui un tout de juxtaposition, – exige en même temps d'être tout, soutient l'être dans son exigence intégrale, et par un renversement du pour au contre, s'incorpore à l'être. Quand nous avons dépassé les débuts, la distinction radicale de l'être et du néant, l'analyse, qui sont abstraites et superficielles, nous trouvons au centre des choses que les opposés sont à tel point exclusifs qu'ils ne seraient l'un sans l'autre qu'abstraction, que la force de l'être s'appuie sur la faiblesse du néant qui est son complice, que l'obscurité de l'En Soi est pour la clarté du Pour Soi en général, sinon pour celle de « ma conscience ». Le célèbre problème ontologique, le « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien » disparaît avec l'alternative : il n'y a pas quelque chose *plutôt que rien,* le rien ne saurait *prendre la place* du quelque chose ou de l'être : le néant inexiste (au sens négatif) et l'être est, et l'exact ajustement de l'un sur l'autre ne laisse plus place à une question. Tout est obscur quand on n'a pas pensé le négatif, tout est clair quand on l'a pensé [93] comme négatif. Car alors, ce qu'on appelle négation et ce qu'on appelle position apparaissent complices et même dans une sorte d'équivalence. Ils s'affrontent « dans un tumulte au silence pareil », le monde est comme cette bande d'écume sur la mer vue d'avion, qui semble

immobile, et soudain, parce qu'elle s'est élargie d'une ligne, on comprend que, de près, elle est ruissellement et vie, mais aussi que, vue d'assez haut, l'amplitude de l'être ne passera jamais celle du néant, ni le bruit du monde son silence.

En un sens la pensée du négatif nous apporte ce que nous cherchions, termine notre recherche, elle met la philosophie au point mort. Nous disions qu'elle a besoin d'un contact avec l'être avant la réflexion, et qui la rende elle-même possible. La « négintuition » du néant *est* l'attitude philosophique qui met réflexion et spontanéité dans une sorte d'équivalence. Si je comprends vraiment que le néant n'est pas, que c'est là sa manière à lui d'être, je comprends à la fois qu'il ne peut être question de l'incorporer à l'être, qu'il sera toujours en deçà, que, comme négativité, je suis toujours en arrière de toutes les choses, retranché d'elles par ma qualité de témoin, toujours capable de suspendre mon adhésion au monde pour en faire une pensée du monde, – et que cependant cette pensée du monde n'est *rien*, que, dans ce retour à moi-même, je ne découvre pas un ensemble de prémisses dont il serait la conséquence, qu'il est au contraire prémisse, et la conscience que j'en prends conséquence, que mes intentions en elles-mêmes sont vides, qu'elles ne sont que fuite de mon vide auprès de l'être, et que cette fuite doit sa direction et son sens à l'être, que nos reconstructions ou reconstitutions sont suspendues à une évidence première du monde qui m'indique lui-même ses articulations. Ce que je trouve « en moi », c'est toujours la référence à cette présence originaire, et rentrer en soi est identiquement sortir de [94] soi. Pour qui pense le négatif dans sa pureté, il n'y a pas deux mouvements : l'abandon au monde et la reprise réflexive ; il n'y a pas deux attitudes : l'une, naturelle, d'attention aux choses, et l'autre, philosophique, d'attention à la signification des choses, chacune gardant comme en marge la possibilité de se transformer en l'autre ; il y a une perception de l'être et une imperception du néant qui sont coextensives l'une à l'autre, qui ne font qu'un. Un négativisme absolu, – c'est-à-dire qui pense le négatif dans son originalité, - et un positivisme absolu, – c'est-à-dire qui pense l'être dans sa plénitude et sa suffisance, – sont exactement synonymes, il n'y a pas le plus petit écart entre eux. C'est la même chose de dire que le néant n'est pas et de dire qu'il n'y a que de l'être, en d'autres termes, qu'on ne saurait trouver le néant parmi les choses qui sont, comme Pune d'elles, que donc il faut qu'il soit adossé à elles, qu'il est, sans plus, ce

qui fait qu'elles ne sont pas chacune pour son compte, qu'elles sont ensemble, qu'elles sont un seul Être... La perspective dans laquelle l'Être et le Néant sont absolument opposés, et la perspective dans laquelle l'Être lui-même, se donnant par définition comme identique à soi, contient éminemment un contact avec lui, pris, rompu et repris, son être-reconnu, sa négation niée, ces deux perspectives n'en sont qu'une ; en tant qu'absolument opposés, l'Être et le Néant sont indiscernables. C'est l'inexistence absolue du Néant qui fait qu'il a besoin de l'Être, et que donc il n'est pas visible, sinon sous l'apparence de « lacs de non-être », de non-êtres relatifs et localisés, de reliefs ou de lacunes dans le monde. C'est précisément parce que l'Être et le Néant, le oui et le non, ne peuvent être mélangés comme deux ingrédients que, quand nous voyons l'être, le néant est aussitôt là, et non pas en marge, comme la zone de non-vision autour de notre champ de vision, mais sur toute l'étendue de ce que nous voyons, comme ce qui l'installe et le dispose devant nous en spectacle. La pensée [95] rigoureuse du négatif est invulnérable, puisqu'elle est aussi pensée de la positivité absolue, et contient donc déjà tout ce qu'on pourrait lui opposer. Elle ne peut pas être mise en défaut ni prise de court.

Mais n'est-ce pas parce qu'elle est insaisissable ? Elle commence par opposer absolument l'être et le néant, et elle finit par montrer que le néant est en quelque sorte intérieur à l'être, qui est l'unique univers. Quand faut-il la croire ? Au début ou a la fin ? On répondra : c'est la même chose et il n'y a pas de différence. Il y en a cependant une entre l'Être au sens restreint, par lequel on commence, qui est sur toute son étendue absolument exclusif du néant, et dont le néant a besoin s'il doit pouvoir être nommé, et l'Être au sens large auquel on aboutit, qui contient en quelque sorte le néant, qui l'appelle pour devenir pleinement être, pour devenir l'Être « tel qu'il est ». Les deux mouvements, celui par lequel le néant appelle l'être et celui par lequel l'être appelle le néant, ne se confondent pas : ils se croisent. Selon le premier, l'être est négation de la négation, il a une infrastructure de néant, il est un attribut de la connaissance ; selon le second, le néant finalement est position réitérée ; position de la position, il a une infrastructure d'être, et la connaissance est un attribut de l'être. Sous le premier rapport, l'être est considéré du point de vue du néant. Sous le second, le néant du point de vue de l'être. Même si, dans les deux cas, on aboutit à une identification, elle a lieu dans le premier au profit du néant, dans le

second au profit de l'être, et les deux rapports ne sont pas identiques. Examinons-les tour à tour.

On peut d'abord penser à partir du négatif pur. On montre que, moi qui m'interroge sur l'être, je ne suis rien. On circonscrit, par cet énoncé, une anti-nature qui est moi : je suis ce qui n'a pas de nature, je suis un rien. Cette fixation conceptuelle ou verbale n'est qu'un premier moment d'analyse, mais elle est indispensable pour [96] amener la suite, elle la commande, elle motive les conclusions mêmes, tout opposées, auxquelles la pensée du négatif arrivera, elle en co-détermine le sens, en les installant par avance dans un ordre de vérité univoque où les opposés peuvent se chasser l'un l'autre, mais non passer l'un dans l'autre. En posant que le néant n'est pas, que le non-être est sa manière d'être, qu'il est de part en part non-être, elle se condamne à définir l'être comme plénitude et proximité absolues, elle pose que l'être est. Parce que celui qui interroge sur l'être est un rien, il faut que tout soit absolument hors de lui, au loin, et l'on ne saurait concevoir de plus et de moins dans cet éloignement qui est de principe. Celui qui interroge, ayant été une fois pour toutes défini comme *rien,* s'installe à l'infini, aperçoit de là toutes choses dans une équidistance absolue devant ce qui n'est pas, elles sont toutes, sans aucun degré, de l'être, du plein et du positif absolus. Parce que le négatif est fondant, l'être fondé est positivité absolue. On ne peut même pas dire qu'il y ait ici *inférence* : la négintuition du néant est déjà présence immédiate à l'être. Le pouvoir reconnu au philosophe de nommer ce néant qu'il est, de coïncider avec cette fissure dans l'être, est déjà une variante du principe d'identité qui définit l'être. En pensant à partir du négatif pur, on décide déjà de penser selon l'identité, on est déjà dans l'identité, puisque ce négatif que rien ne peut limiter dans son ordre, devant aller au bout de lui-même, sera aussi et foncièrement négation de lui-même, et donc se prononcera sous la forme d'un avènement de l'être pur. Il y a dans la pensée du négatif un piège : si nous disons qu'il est, nous en détruisons la négativité, mais si nous maintenons strictement qu'il n'est pas, nous l'élevons encore à une sorte de positivité, nous lui conférons une sorte d'être, puisque de part en part et absolument il est *rien.* Le négatif devient une sorte de qualité justement parce qu'on le fixe dans son pouvoir de refus et d'élusion. Une pensée négativiste est [97] identiquement une pensée positiviste et dans ce retournement reste la même en ceci que, considérant le vide du néant ou le plein absolu de

l'être, elle ignore en tout cas l'épaisseur, la profondeur, la pluralité des plans, les arrière-mondes. Quand elle en vient, à partir du néant, à poser l'être comme plénitude et positivité absolues, – davantage, à prononcer qu'il n'y a que de l'être et que l'être en un sens appelle et inclut le néant –, elle ne réintroduit pas des éléments qu'elle aurait d'abord méthodiquement exclus, elle ne s'approche pas du concret, elle ne suit pas les articulations du tout, elle compense une abstraction par une contre abstraction. Il faut lui accorder que le négatif pur appelle l'être pur, mais loin qu'on ait ainsi trouvé pour la philosophie une position où la conscience de soi ne nuirait pas à la transcendance de la chose, on compromet l'une et l'autre, on cumule les difficultés, puisque très évidemment la négation pure n'est que de principe, le Pour Soi existant est encombré d'un corps qui n'est pas dehors s'il n'est pas dedans, qui s'interpose entre lui et lui-même, – tandis que l'être pur, lui aussi, est introuvable, toute chose prétendue se révélant bientôt apparence, et ces images alternantes et antagonistes ne pouvant être comprises comme images d'un seul être, faute de degrés de l'être, faute d'organisation en profondeur, et parce que cet être, pour être positif et plein, doit être plat et donc reste *ce qu'il est* par-delà l'ambivalence où nous sommes confinés. Ce n'est qu'en apparence qu'on réconcilie la conscience immanente et la transcendance de l'être par une analytique de l'Être et du Néant : ce n'est pas l'être qui est transcendant, c'est moi qui le porte à bout de bras par une sorte d'abnégation ; ce n'est pas le monde qui est épais, c'est moi qui suis assez agile pour le faire être là-bas. À la vérité, quand on passe ici du néant à l'être et, de là, à l'ek-stase de l'être dans le néant qui le reconnaît « tel qu'il est », il n'y a pas progrès ni synthèse, il n'y a pas transformation de l'antithèse [98] initiale ; on pousse jusqu'à ses limites l'analyse initiale, qui reste valable à la lettre et qui anime toujours la -vue intégrale de 1ttre. L'appel de l'Être au néant est *en vérité* appel du néant à l'Être, autonégation. Le néant et l'être sont toujours absolument autres, c'est précisément leur isolement qui les unit ; ils ne sont pas vraiment unis, ils se succèdent seulement plus vite devant la pensée [*]. Puisque le vide du Pour Soi se remplit, puisque l'homme n'est pas présent immédiatement à tout, mais plus spécialement à un corps,

[*] *En marge, et entre crochets* : j'ai du tour à tour que « le néant n'est pas et « l'être est » sont la même pensée, – et que néant et être ne sont pas unis. Relier les deux : ils ne sont pas unis précisément parce qu'ils sont la même chose en deux contradictoires = ambivalence.

à une situation et, à travers eux seulement, au monde, on admet en lui-même l'épaisseur d'un être irréfléchi, et que 1'opération réflexive est seconde ; on parle. d'un *cogito préréflexif*, mais l'ambivalence du mot traduit celle d'une pensée qui peut, ou bien rester elle-même, ou bien se nier dans la nuit de l'En Soi, mais non pas trouver de l'inertie en elle-même : le *cogito* préréflexif, est-ce quelque chose en nous plus nous-même que le *cogito*, et la réflexion qui l'introduit, ou bien est-ce un *cogito* qui se précède au fond de nous, se prononce avant que nous l'ayons prononcé parce que nous sommes pensée ? La première hypothèse est exclue si je suis un rien ; et la seconde me restitue mon inanité au moment où il s'agit de comprendre comment ma vie peut être opaque pour elle-même. Le progrès même de l'investigation ne peut pas changer l'idée que nous nous faisons de l'Être et du Néant, elle ne peut qu'en, dévoiler des implications inaperçues, tant qu'on pense à partir de la signification de l'être et du non-sens du néant : même si l'explication renverse apparemment les perspectives, le renversement n'est pas effectif, tout se passe entre cette entité et cette néantité, et l'être dont on dit qu'il subit une sorte d'assomption dans le néant reste l'En Soi pur, la positivité [99] absolue ; ce n'est qu'à ce titre qu'il connaît cette aventure ; et cet En Soi pur était dès le début destiné à être reconnu, puisqu'il était apparu comme autonégation du négatif. Il n'y a pas une première saisie de l'ipséité et de l'être qui se transforme ou se dépasse, le renversement du pour au contre est une autre formulation de l'antithèse initiale qui ne cesse pas en lui, qui, au contraire, s'y renouvelle. La pensée du négatif pur ou du positif pur est donc une pensée en survol, qui opère sur « l'essence ou sur la pure négation de l'essence, sur des termes dont la signification a été fixée et qu'elle tient en sa possession. Sartre dit bien qu'*à la fin de son livre* il sera permis de passer à un sens plus large de l'Être, qui contient l'Être et le néant. Mais ce n'est pas que l'opposition initiale ait été dépassée, elle demeure dans ; toute sa rigueur ; c'est elle qui justifie son renversement, qui triomphe dans cette défaite ; la passion du Pour Soi, qui se sacrifie pour que l'être soit, est encore sa négation par lui-même. Il est tacitement entendu que, d'un bout à l'autre du livre, on parle du même néant et du même être, qu'un unique spectateur est témoin du progrès, qu'il n'est pas pris lui-même dans le mouvement, et que, dans cette mesure, le mouvement est illusoire. Une pensée négativiste ou positiviste retrouve ce postulat de la philosophie réflexive qu'aucun résultat de la réflexion ne peut rétroactivement compromettre celui qui l'opère ni changer l'idée

que nous nous faisions de lui. Et il ne peut pas en être autrement si l'on part du négatif pur : car il n'admettra jamais rien en lui, et même si l'on s'aperçoit qu'il a besoin de l'Être, il n'en aura besoin que comme d'un entourage distant qui ne l'altère pas. Il le disposera autour de lui, comme un pur spectacle ou comme ce qu'il a à être, il l'élèvera à la vérité ou à la signification, niais lui-même restera le néant qu'il était, son dévouement à l'Etre le confirmera comme néant.

La pensée négativiste (ou positiviste) établit entre le [100] néant et l'être une cohésion massive, à la fois rigide et fragile : rigide puisqu'ils Sont finalement indiscernables, fragile puisqu'ils restent jusqu'au bout des opposés absolus. Leur rapport est, comme disent les psychologues, labile. Cela se verra chaque fois qu'il s'agit de comprendre comment le néant reçoit l'être en lui, et donc non seulement, comme nous le disions à l'instant, quand il s'agit de comprendre mon incarnation, mais encore quand il s'agit de comprendre comment je peux assumer la vue qu'autrui a de moi ou enfin notre commune appartenance au monde. C'est toujours par la pureté négative du Pour Soi que l'on cherche à comprendre qu'il se reconnaisse des semblables : parce que je ne suis aucune chose, et que, cette inanité, j'ai quand même à l'être, à la faire être dans le monde, je reprends à mon compte mon corps et ma situation, et le regard d'autrui que je vois posé sur ce dehors qui est moi. Il n'y a pas pour moi activité et présence d'autrui, il y a de ma part expérience d'une passivité et d'une aliénation dont je reconnais qu'elles me concernent, parce que n'étant rien, j'ai à être ma situation. En fin de compte, donc, le rapport reste entre moi comme néant et moi comme homme, et je n'ai pas affaire aux autres, j'ai affaire tout au plus à un non-moi neutre, à une négation diffuse de mon néant. Je suis tiré de moi-même par le regard d'autrui, mais Éon pouvoir sur moi est exactement mesuré par le consentement que j'ai donné à mon corps, à ma situation, il n'a force aliénante que parce que je m'aliène moi-même. Philosophiquement, il n'y a pas d'expérience d'autrui. La rencontre d'autrui n'exige pour être pensée aucune transformation de l'idée que je me fais de moi-même. Elle actualise ce qui était déjà possible à partir de moi. Ce qu'elle apporte est seulement la force du fait : ce consentement à mon corps et à ma situation, que je préparais, dont je détenais le principe, mais le principe seulement, puisqu'une passivité que l'on pose soi-même n'est pas effective, – voilà soudain [101] qu'il est réalisé. La relation avec autrui, dit Sartre, est [évidemment ?] un fait,

sans quoi je ne serais pas moi et il ne serait pas autre ; autrui existe en fait et n'existe pour moi qu'en fait. Mais, de même que « l'être est » *n'ajoute* rien à « le néant n'est pas » et que la reconnaissance de l'Être comme plénitude et positivité absolues ne change rien à la négintuition du néant, de même le regard d'autrui qui me fige soudain n'ajoute à mon univers aucune nouvelle dimension, il me confirme seulement une inclusion dans l'être que je savais du dedans ; j'apprends seulement qu'il y a autour de mon univers un dehors en général, comme j'apprends par la perception que les choses qu'elle éclaire vivaient avant elle dans la nuit de l'identité. Autrui est une des formes empiriques de l'enlisement dans l'Être... Et certes, cette analyse a sa vérité : dans toute la mesure où il est vrai que je ne suis rien, autrui ne peut m'apparaître qu'ainsi, comme l'ultra monde d'où part un regard dont je sens seulement l'impact sur mon corps ; dans toute la mesure où je suis une pensée, une conscience, je suis assujetti à n'entrer dans le monde que par elle, et les autres consciences, les autres pensées, ne seront jamais que les doubles ou les sœurs cadettes de la mienne. Je ne vivrai jamais que ma vie et les autres ne seront jamais que d'autres moi-même. Mais ce solipsisme, cet aspect des phénomènes, cette structure de la relation avec autrui en est-elle le tout ou même l'essentiel ? Elle n'en est qu'une variante empirique * – la relation ambivalente ou labile avec autrui où l'analyse d'ailleurs retrouverait la forme normale, canonique, soumise dans le cas particulier à une distorsion qui fait d'autrui [102] une hantise anonyme, sans visage, un autre en général.

Supposons même qu'autrui soit le titulaire X de ce regard que je sens posé sur moi et qui me fige : je n'avance pas d'un pas dans l'élucidation du phénomène en disant qu'il est préparé par moi du dedans, que je me suis exposé à ce regard, moi, néant, en prenant à mon compte mon corps, ma situation, mon dehors, et qu'en fin de compte autrui est le cas limite de mon enlisement dans l'Être. Car, tant que c'est moi qui m'insère dans l'Être, l'insérant et l'inséré gardent leurs distances. Au lieu que le regard d'autrui, – et c'est en quoi il m'apporte du nouveau, –

* La phrase précédente, à laquelle s'articule le début de celle-ci, souffre d'une correction apparemment incomplète. La première rédaction, qui a été annulée, était : mais la question est de savoir si la pensée négativiste ou positiviste dévoilant cet aspect des phénomènes, cette structure de la relation avec autrui, en saisit le tout ou même l'essentiel. Nous disons qu'elle ne peut, par principe, qu'en saisir une variante empirique…

m'enveloppe tout entier, être et néant. C'est là ce qui, de la relation avec autrui, ne dépend d'aucune possibilité intérieure, et ce qui oblige à dire qu'elle est un pur fait. Or, bien qu'elle fasse partie de ma facticité, bien qu'elle soit une rencontre qui ne peut se déduire à partir du Pour Soi, encore est-il qu'elle offre un sens pour moi ; ce n'est pas une catastrophe sans nom qui me laisse médusé, c'est l'entrée en scène de quelqu'un d'autre ; je ne me sens pas seulement transi, je suis transi par un regard, et si c'était par exemple un animal qui me regardait, je n'éprouverais qu'un écho affaibli de cette expérience. Il faut, donc que quelque chose dans le regard d'autrui me le signale comme regard d'autrui, loin que le sens du regard d'autrui s'épuise dans la brûlure qu'il laisse au point de mon corps qu'il regarde. Il faut que quelque chose m'apprenne que je suis impliqué en entier, être et néant, dans cette perception qui prend possession de moi, et qu'autrui me perçoit âme et corps. On n'évite donc pas, en faisant de la relation ambivalente la forme canonique de la relation avec autrui et en mettant au premier plan l'objectivation que je subis, d'avoir à reconnaître une perception positive de l'ipséité par une ipséité extérieure : la relation ambivalente renvoie à elle comme à sa condition. En d'autres termes, la pensée du négatif peut [103] bien fonder toute position sur une négation de la négation, toute relation centripète sur une relation centrifuge : un moment vient, qu'il s'agisse de l'être en général ou de l'être d'autrui, où la négation de la négation se cristallise dans la simplicité d'un *ceci* : il y a là une chose, voici quelqu'un ; ces événements sont plus que l'infrastructure du Pour Soi, désormais le pouvoir de négation du Pour Soi dérive de leur souveraine positivité, ma connaissance ne fait que sanctionner ce que l'être était déjà en lui-même, que le rejoindre « tel qu'il est », et, de même, au lieu que ma honte fasse tout le sens de l'existence d'autrui, l'existence d'autrui est la vérité de ma honte. Enfin, si nous considérons ma relation non plus seulement avec l'Être solipsiste et avec autrui, mais avec l'Être en tant qu'il est visé par nous tous, en tant qu'il est bourré d'autres qui s'entreperçoivent et perçoivent le même monde, et le même aussi que je perçois –, la pensée négativiste est encore une fois devant l'alternative : ou rester fidèle à la définition de moi comme néant et de l'Être comme positivité pure, – en ce cas nous n'avons pas devant nous un monde comme tout de la nature, de l'humanité et de l'histoire, y compris moi ; les négations ne sont qu'un chatoiement à la surface de l'être, le noyau dur de l'être ne se trouve qu'après qu'on en a effacé tout possible, tout passé, tout mouvement,

tous les attributs imaginaires ou illusoires qui sont de moi et non de lui. Si l'on n'entend pas refouler l'être à cette limite de la positivité pure où il n'y a rien, et rapporter au Pour Soi ce qui fait tout le contenu de notre expérience, alors il faut, selon le mouvement même de la négativité, quand elle va jusqu'au bout de sa négation d'elle-même, incorporer à l'être quantité d'attributs négatifs, et les transitions et le devenir et le possible. Comme toujours, la même pensée négativiste oseille entre ces deux images sans pouvoir ni sacrifier l'une d'elles ni les unir, elle est l'ambivalence même, c'est-à-dire [104] la contradiction absolue et l'identité de l'être et du néant, elle est la pensée « ventriloque » dont parle Platon, celle qui affirme ou nie toujours en hypothèse ce qu'elle nie ou affirme en thèse, celle qui dément comme pensée de survol l'inhérence de l'être au néant et du néant à l'être.

Une philosophie réflexive, à moins de s'ignorer elle-même, est amenée à s'interroger sur ce qui la précède, sur notre contact avec l'être en nous et hors de nous, avant toute réflexion. Cependant, elle ne peut par principe k- concevoir que comme une réflexion avant la réflexion, parce qu'elle se développe sous la domination de concepts tels que « sujet », « conscience D, « conscience de soi », « esprit », qui enveloppent tous, même quand c'est sous une forme raffinée, l'idée d'une *res cogitans*, d'un être positif de la pensée, d'où résulte l'immanence à l'irréfléchi des résultats de la réflexion. Nous nous sommes donc demandé si une philosophie du négatif ne nous restituerait pas l'être brut de l'irréfléchi sans compromettre notre pouvoir de réflexion : une subjectivité qui n'est rien est à la fois en présence immédiate de l'être ou au contact du monde, et aussi près de soi qu'on voudra, puisque aucune opacité en elle ne saurait la séparer d'elle-même. Pourtant, cette analytique de l'être et du néant laisse une gêne. Par principe, elle les oppose absolument, elle les définit comme exclusifs l'un de l'autre, mais s'ils sont des opposés absolus, ils ne se définissent par rien qui leur soit propre ; dès que l'un est nié, l'autre est là ; chacun d'eux n'est que l'exclusion de l'autre et rien n'empêche, en somme, qu'ils n'échangent leurs rôles : seule demeure la coupure entre eux ; de part et d'autre, tout alternatifs qu'ils soient, ils composent ensemble un seul univers de pensée, puisque chacun d'eux n'est que son recul devant l'autre. Pour penser l'être total, – ce qui est totalement et donc aussi ce à quoi rien ne manque, ce qui est tout [105] l'être –, il faut être hors de lui, une marge de non-être, mais cette marge exclue du

tout l'empêche d'être tout ; la vraie totalité devrait la contenir aussi – ce qui est bien impossible puisqu'elle est une marge de non-être. Ainsi, si-l'être et le néant sont absolument opposés, ils se fondent ensemble dans une sorte de Sur-être, qui est mythique, puisque la force qui l'exige est leur absolue répulsion. Tel est le cercle que nous avons parcouru, et qui conduit de l'opposition absolue à une identité qui n'est qu'une autre figure de l'opposition, – qu'on les pense dans leur opposition entre ce qui est et ce qui n'est pas, ou qu'au contraire on les identifie en faisant de l'être soit un redoublement de la négation, soit, inversement, une positivité si parfaite qu'elle enferme éminemment la reconnaissance que le néant lui apporte ; de l'un de ces rapports à l'autre, il n'y a pas progrès, transformation, ordre irréversible ; ce qui nous conduit de l'un à l'autre n'est pas un mouvement de ce qui est pensé, ce sont les déplacements de notre attention ou la choix que nous faisons d'un point de départ ou d'un autre. Mais ce reproche d'ambivalence est sans force contre une analytique de l'Être et du Néant qui est une description selon des structures fondamentales de notre contact avec l'être : si vraiment ce contact est ambivalent, c'est à nous de nous en accommoder, et des difficultés logiques ne peuvent rien contre cette description. En réalité, les définitions de l'être comme ce qui est à tous égards et sans restriction, et du néant comme ce qui n'est à aucun égard, cette appropriation par la pensée d'un être immédiat et d'un néant immédiat, cette intuition et cette négintuition, sont le portrait abstrait d'une expérience, et c'est sur le terrain de l'expérience qu'il faut les discuter. Expriment-elles bien notre contact avec l'être, l'expriment-elles en entier ? Elles expriment certainement l'expérience de la vision : la vision est panorama ; par les trous des yeux et du fond de mon invisible [106] réduit, je domine le monde et le rejoins là où il est. Il y a une sorte de folie de la vision qui fait que, à la fois, je vais par elle au monde même, et que, cependant, de toute évidence, les parties de ce monde ne coexistent pas sans moi : la table en soi n'a rien à voir avec le lit à un mètre d'elle, – le monde est vision du monde et ne saurait être autre chose. L'être est bordé sur toute son étendue d'une vision de l'être qui n'est pas un être, qui est un non-être. Pour qui coïncide vraiment avec le regard, et s'installe vraiment en position de voyant, cela est incontestable. Mais est-ce là toute la vérité et peut-on donc la formuler en disant qu'il y a l'En Soi comme position et que le Pour Soi inexiste comme négation ? Cette formule est évidemment abstraite : à la prendre à la lettre, elle rendrait impossible l'expérience de la vision, car

si l'être est tout en soi, il n'est lui-même que dans la nuit de l'identité, et mon regard, qui l'en tire, le détruit comme être ; et si le Pour Soi est négation pure, il n'est pas même Pour Soi, il s'ignore faute de quelque chose qu'il *y ait* en lui à savoir. Je n'ai jamais l'être comme il est, je ne l'ai qu'intériorisé, réduit a son sens de spectacle. Et, pour comble, je n'ai pas davantage le néant, qui est entièrement voué à l'être, et qui, il est vrai, le manque toujours : mais cet échec répété ne rend pas sa pureté au non-être. Qu'ai-je donc ? J'ai un néant rempli par l'être, un être vidé par le néant, et, si cela n'est pas destruction de chacun des termes par l'autre, de moi par le monde et du monde par moi, il faut que l'anéantissement de l'être et l'enlisement du néant en lui ne soient pas des relations extérieures et ne soient pas deux opérations distinctes. C'est ce qu'on essaie d'obtenir en pensant la vision comme *néantisation*. Comprise ainsi, elle fait passer l'En Soi lui-même à la condition de monde vu, fait aussi passer le Pour Soi à la condition de Pour Soi enlisé dans l'être, situé, incarné. Comme néant opérant, ma vision est à la, fois présence d'ubiquité au monde [107] même, puisqu'elle est sans inertie et sans opacité *, et irrémédiablement distincte de ce qu'elle voit, dont elle est séparée par le vide même qui lui permet d'être vision **. Or, nous retrouvons ici, dans l'analyse de l'expérience, ce que nous avons constaté plus haut dans la dialectique de l'être et du néant : si vraiment on s'en tient à leur opposition, – si voir c'est n'être pas et si ce qui est vu c'est l'être –, on comprend que la vision soit présence immédiate au monde, mais on ne voit par, comment le rien que je suis pourrait en même temps me séparer de l'être. S'il le fait, si l'être est transcendant à la vision, c'est alors qu'on a cessé de la penser comme pur non-être,et d'ailleurs cessé de penser l'être comme pur En Soi. Ou bien l'analytique

* *En marge* : la couche de l'être-pour-moi dit monde révèle : 1° une PROFONDEUR de l'être en soi, 2° une OPACITÉ de l'être pour soi.

** Ces lignes insérées ici, dans le cours même du texte :

1º Dire : je suis séparé de l'être par un manchon de non-être, c'est vrai. Mais ce manchon de non-être n'est pas MOI ; la vision n'est pas connaissance, le je de la vision n'est pas néant.

2º Le « noyau d'être â dur dont parle Sartre. Il n'y a pas de noyau avec, autour du [non ?] qui serait moi (des négations, chatoiement à la surface de l'être), L'être est transcendant, veut dire justement : il est apparences se cristallisant, il est plein et VIDE, il est GESTALT avec horizon, il est duplicité des plans, il est, lui-même, VERBORGENHEIT, — c'est lui qui se perçoit, comme c'est lui qui parle en moi.

de l'être et du néant est un idéalisme et ne nous donne pas l !être brut ou préréflexif que nous cherchons, ou, si elle est autre chose, c'est qu'elle dépasse et transforme les définitions initiales : alors, je ne suis plus le négatif pur, voir n'est plus simplement néantiser, entre ce que je vois et moi qui vois, la relation n'est pas de contradiction, immédiate ou frontale, les choses attirent mon regard, mon regard caresse les choses, il en épouse les contours et les reliefs, entre lui et elles nous entrevoyons une complicité. Quant à l'être, je ne peux plus le définir comme un noyau dur de positivité sous les propriétés négatives qui lui viendraient de ma, vision : il ne reste plus rien à voir si on les retranche [108] toutes, et rien ne me permet de les mettre au compte du Pour Soi, qui d'ailleurs est lui-même enlisé dans l'Être. Les négations, les déformations perspectives, les possibilités que j'avais appris à considérer comme des dénominations extrinsèques, il me faut maintenant les réintégrer à l'Être, qui donc est échelonne en profondeur, se cache en même temps qu'il se dévoile, est abîme et non plénitude. L'analytique de l'Être et du Néant étendait sur les choses mêmes une impalpable pellicule : leur *être pour moi* qui nous les laissait voir en elles-mêmes. Or, tandis que de mon côté apparaissait la couche de l'être corporel où ma vision s'enlise, du côté des choses c'est un foisonnement de perspectives qui ne sont pas comme rien, et qui m'obligent à dire que la chose même est toujours plus loin. La vision n'est pas le rapport immédiat du Pour Soi à l'En Soi, et nous sommes invités à redéfinir le voyant comme le monde vu. L'analytique de l'Être et du Néant, c'est le voyant qui oublie qu'il a un corps et que ce qu'il voit est toujours sous ce qu'il voit, qui essaye de forcer le passage vers l'être pur et le néant pur en s'installant dans la vision pure, qui se fait visionnaire, mais qui est renvoyé à son opacité de voyant et à la profondeur de l'être. Si nous réussissons à décrire l'accès aux choses mêmes, ce ne sera qu'à travers cette opacité et cette profondeur, qui ne cessent jamais : il n'y a pas de chose pleinement observable, pas d'inspection de la chose qui soit sans lacune et qui soit totale ; nous n'attendons pas pour dire que la chose est là de l'avoir observée ; c'est au contraire son aspect de chose qui nous convainc aussitôt qu'il serait possible de l'observer. Dans le grain du sensible, nous trouvons l'assurance d'une série de recoupements qui ne font pas l'eccéité de la chose, qui en dérivent. Réciproquement, l'imaginaire n'est pas un inobservable absolu : il trouve dans le corps des analogues de lui-même qui l'incarnent. Cette distinction, comme les autres, est à reprendre et ne se ramène pas à celle du plein et du vide.

[109]

Pour une philosophie qui s'installe dans la vision pure, le survol du panorama, il ne peut pas y avoir rencontre d'autrui : car le regard domine, il ne petit dominer que des choses, et s'il tombe sur des hommes, il les transforme en mannequins qui ne se remuent que par ressorts. Du haut des tours de Notre-Dame, je ne puis, quand je le voudrais me sentir de plain-pied avec ceux qui, enclos dans ces murs, y poursuivent minutieusement des tâches incompréhensibles. Les lieux hauts attirent ceux qui veulent jeter sur le monde le regard de l'aigle. La vision ne cesse d'être solipsiste que de près, quand l'autre retourne contre moi le faisceau lumineux où je l'avais capté, précise cette attache corporelle que je pressentais dans les mouvements agiles de ses yeux, élargit démesurément ce point aveugle que je devinais au centre de ma vision souveraine, et, envahissant mon champ par toutes ses frontières, m'attire dans la prison que j'avais préparée pour lui et me rend, tant qu'il est là, incapable de solitude. En tout cas, dans le solipsisme comme dans l'aliénation, comment trouverions-nous jamais au bout de notre regard un esprit, un invisible ? Ou, si autrui est lui aussi vision pure, comment verrions-nous sa vision ? Il faudrait être lui. Autrui ne peut s'introduire dans l'univers du voyant que par effraction, comme une douleur et une catastrophe ; il surgira, non devant lui, dans le spectacle, mais latéralement, comme mise en question radicale. Puisqu'il n'est que vision pure, le voyant ne peut rencontrer un autre, qui serait chose vue ; s'il sort de soi, ce ne sera que par un retournement sur lui de la vision ; s'il trouve autrui, ce ne sera que comme son propre être vu. Il n'y a pas perception d'autrui par moi ; brusquement, mon ubiquité de voyant est démentie, je me sens vu, et autrui est cet X là-bas qu'il me faut bien penser pour rendre compte du corps visible que soudain je me sens avoir. En apparence, cette manière d'introduire autrui comme l'inconnue [110] est la seule qui tienne et rende compte de son altérité. S'il y a un autre, je ne puis par définition m'installer en lui ; coïncider avec lui, vivre sa vie même : je ne vis que la mienne. S'il y a un autre, il n'est jamais à mes yeux un Pour Soi, au sens précis et donné où je le suis pour moi. Même si nos relations m'amènent à convenir ou même à éprouver qu'il pense « lui aussi », qu'il a « lui aussi » un paysage privé, je ne suis pas cette pensée comme je suis la mienne, je n'ai pas ce paysage privé comme j'ai le mien, ce que j'en dis est toujours dérivé de ce que je sais de moi par moi-même : je concède que *si j'habitais* ce

corps j'aurais une autre solitude ; comparable à celle que j'ai, et toujours décalée perspectivement par rapport à elle. Mais le « si j'habitais » n'est pas une hypothèse, c'est une fiction ou un mythe. La vie d'autrui, telle qu'il la vit, n'est pas pour moi qui parle une expérience éventuelle ou un possible : c'est une expérience interdite, c'est un impossible, et il doit en être ainsi si vraiment autrui est autrui. Si vraiment autrui est autrui, c'est-à-dire un Pour Soi au sens fort où je suis pour moi, *il faut qu'il ne le soit jamais à mes yeux*, il faut que cet autre Pour Soi ne tombe jamais sous mon regard, il faut qu'il n'y ait pas de perception d'autrui, il faut qu'autrui soit ma négation ou ma destruction. Toute autre interprétation, sous prétexte de nous placer, lui et moi, dans le même univers de pensée, ruine l'altérité d'autrui, et marque donc le triomphe d'un solipsisme déguisé. Réciproquement, c'est en faisant autrui non seulement inaccessible mais invisible pour moi, que je garantis son altérité et que je sors du solipsisme. Cependant nous ne sommes pas au bout de nos peines, et le labyrinthe est plus difficile encore que nous ne croyons : car si nous formulons en thèse ce que nous venons de dire, – a savoir : autrui ne peut être pour moi, et donc ne peut être que mon être vu, autrui est le titulaire inconnu de cette zone non mienne que je suis bien obligé de tracer [111] en pointillé dans l'être, puisque je me sens vu cet agnosticisme touchant l'être pour soi d'autrui, qui paraissait garantir son altérité, apparaît soudain comme le pire des empiétements sur elle. Car celui qui l'énonce implique qu'il est applicable à tous ceux qui l'écoutent : il ne parle pas seulement de soi, de sa perspective, et pour lui-même, il parle pour tous ; il dit : le *Pour Soi* (en général) est seul..., ou : *l'être pour autrui* est la mort du Pour Soi, ou choses de ce genre, – sans spécifier s'il s'agit de l'être pour soi tel qu'il le vit ou de l'être pour soi tel que le vivent ceux qui l'écoutent, de l'être pour autrui tel qu'il l'éprouve ou de l'être pour autrui tel que les autres l'éprouvent. Ce singulier qu'il se permet, – le Pour Soi, le Pour Autrui –, indique qu'il pense parler au nom de tous, qu'il implique dans sa description le pouvoir de parler pour tous, alors qu'elle conteste ce pouvoir. Ce n'est donc qu'en apparence que je m'en tiens à mon expérience, – à mon être pour moi et à mon être pour autrui –, et que je respecte l'originalité radicale du pour soi d'autrui et de son être pour moi. Du seul fait que j'ouvre dans le mur de mon solipsisme la brèche par où passe le regard d'autrui, ce n'est plus à une dichotomie que j'ai affaire, – celle « du » Pour Soi et celle « du » Pour Autrui –, c'est à un système à quatre termes : mon être pour moi, mon être pour autrui, le pour soi d'autrui et

son être pour moi. Le vide que je voulais ménager à l'horizon de mon univers pour y loger l'auteur de nia honte et l'image inconcevable qu'il se fait de moi, ce n'est pas, quoi que je pense, un vide, ce n'est pas la négation simple ou immédiate de moi-même et de mon univers : du seul fait que je le circonscris, fût-ce en pointillé, il est découpé dans mon univers, il y a intersection de mon univers et de celui d'autrui. Nous n'avons pas *le* Pour Soi en général avec l'En Soi en général qu'il soutient, *le* Pour Autrui en général, c'est-à-dire la possibilité pour *tout* Pour Soi d'être incorporé à l'En Soi [112] en général par un regard étranger, nous n'avons pas, en d'autres termes, mon être pour moi et mon être pour autrui, multipliés virtuellement à *n* exemplaires, – nous avons face à face mon être pour moi, ce même être pour moi offert en spectacle à autrui, le regard d'autrui comme porteur d'un être pour soi réplique du mien, mais capable de méduser le mien, et enfin ce même être pour soi d'autrui, visé et de quelque façon atteint, perçu par mon regard sur lui. Il n'est certes pas question d'une relation réciproque entre moi et autrui, puisque je suis seul à être moi, que je, suis pour moi-même le seul original de l'humanité, et la philosophie de la vision a raison de souligner l'inévitable dissymétrie du rapport moi-autrui. Mais, malgré les apparences, c'est la philosophie de la vision qui s'installe dogmatiquement dans toutes les situations à la fois, en les déclarant impénétrables, en les pensant toutes comme négation absolue l'une de l'autre : je ne peux même pas aller jusqu'à cet absolu de la négation, la négation est ici un dogmatisme, elle renferme secrètement l'affirmation absolue des opposés. Il faut qu'il y ait passage d'autrui en moi et de moi en autrui, précisément pour que moi et les autres ne soyons pas posés dogmatiquement comme des univers par principe équivalent, et que le privilège du Pour Soi pour soi soit reconnu. En fondant l'expérience d'autrui sur celle de mon objectivation devant lui, la philosophie de la vision a cru établir entre lui et moi un rapport qui fût à la fois un rapport d'être, – puisque c'est dans mon être même que je suis atteint par la vie qu'autrui prend de moi –, et un rapport de négation pure, puisque cette objectivation que je subis m'est à la lettre incompréhensible. Nous constatons à nouveau, ici, qu'il faut choisir : ou bien * le rapport est vraiment un rapport [113] d'être, alors il faut

* Il n'y a pas d'autre ou bien énoncé daim la suite du texte. La réflexion sur le premier terme do l'alternative décide du sort du second. C'est une même chose de dire, en effet, comme il va paraître aussitôt, qu'autrui ne m'écrase pas dans

qu'autrui ait à mes yeux valeur de Pour Soi, que le dehors de moi-même sur lequel il a prise me mette à sa merci aussi bien comme Pour Soi pur, que mon néant constitutif s'enlise à mes propres yeux dans nia situation, et qu'enfin autrui et moi, au lieu d'être deux Pour Soi parallèles, atteints chacun pour son compte du même mal mortel, – la présence de l'autre qui nous écrase tour à tour au milieu de notre propre univers d'En Soi –, soyons les uns pour les autres [13] un système de Pour Soi, sensibles

mon univers d'en soi et qu'il n'est pas négation inexplicable du Pour Soi que je suis. L'auteur revient d'ailleurs sur cette dernière idée dans la note ci-dessous.

13 Les uns pour les autres et non pas seulement l'un pour l'autre. Le problème d'autrui est toujours posé par les philosophies du négatif sous forme du problème de l'*autre*, comme si toute la difficulté était de passer de l'*un à l'autre*. Cela est significatif : c'est que l'autre n'y est pas *un autre*, il est le non-moi en général, le juge qui me condamne ou m'acquitte, et à qui je ne pense pas même à opposer d'autres juges. Or, si l'on peut montrer, comme le faisait, par exemple, *L'Invitée* de Simone de Beauvoir, qu'un trio se défait en trois couples et qu'à supposer qu'il y ait, hors de toute réciprocité abstraite, des couples réussis, il ne peut y avoir de trio qui le soit dans le même sens, puisqu'il ajoute aux difficultés du couple celles de l'accord entre les trois couples possibles dont il est fait, – toujours est-il que le problème, d'autrui ne se ramène pas à celui de *l*'autre, et d'autant moins que le couple le plus strict a toujours des tiers témoins. Peut-être même faudrait-il renverser l'ordre coutumier des philosophies du négatif et dire que le problème de l'autre est un cas particulier du problème *des* autres, la relation avec quelqu'un toujours médiatisée par la relation avec des tiers, que ceux-ci ont entre eux des relations qui commandent celles de *l*'un et celles de *l*'autre, et cela, si loin que l'on remonte vers les débuts de la vie, puisque la situation œdipienne est encore triangulaire. Or, il ne s'agit pas seulement ici de psychologie mais de philosophie – des contenus de la relation avec autrui, mais aussi bien de sa forme et de son essence : si l'accès à autrui est entrée dans une constellation (les autres (où, bien entendu, il y a des étoiles de plusieurs grandeurs), il est difficile de soutenir que l'autre soit, sans plus, *la* négation absolue de moi-même, car de négation absolue, il n'y en a qu'une, elle absorbe en elle-même toute négation rivale. Même si nous avons un *autre principal*, de qui dérivent beaucoup d'autres secondaires dans noire vie, le seul fait qu'il ne soit pas autre unique oblige à le comprendre non comme négation absolue, mais comme négation modélisée, c'est-à-dire, en fin de compte, non comme ce qui conteste ma vie, mais comme ce qui la forme, non comme un autre univers, où je serais aliéné, mais comme la variante préférée d'une vie qui n'a jamais été seulement la mienne. Même si chacun de nous a son archétype de l'autre, le fait même qu'il soit participable, qu'il soit une sorte de chiffre ou de symbole de l'autre, oblige à poser le problème d'autrui, non comme celui de l'accès à une autre

l'un à l'autre, [114] dont l'un sait l'autre, non seulement dans ce qu'il pâtit de sa part, mais plus généralement comme un témoin, lui-même récusable parce qu'il est lui aussi prévenu, parce qu'il n'est pas plus que moi pur regard sur l'être pur, parce que ses vues et les miennes sont d'avance insérées dans un système de perspectives partielles, référées à un même monde où nous coexistons et où elles se recoupent. Pour qu'autrui soit vraiment autrui, il ne suffit pas et il ne faut pas qu'il soit un fléau, la menace continuée d'un absolu renversement du pour au contre, un juge lui-même élevé au-dessus de toute contestation, sans lieu, sans relativités, sans visage comme une hantise, et capable de m'écraser d'un regard dans la poussière de mon propre monde ; il faut et il suffit qu'il ait le pouvoir de me décentrer, d'opposer sa centration à la mienne, et il ne le peut que parce que nous ne sommes pas deux néantisations installées dans deux univers d'En Soi, incomparables, mais deux entrées vers le même Être, chacune n'étant accessible qu'à l'un de nous, mais apparaissant à l'autre comme *praticable en droit*, parce qu'elles font partie toutes deux du même Être. Il faut et il suffit que le corps d'autrui que je vois, sa parole que j'entends, qui me s'ont donnés, eux, comme immédiatement présents dans mon champ, *me présentent à leur manière ce à quoi je ne serai jamais présent*, qui me sera toujours invisible, dont je ne serai jamais directement témoin, une absence donc, mais non pas quelconque, une certaine absence, une certaine différence selon des dimensions qui nous sont d'emblée communes, qui prédestinent l'autre à [115] être miroir de moi comme je le suis, de lui, qui font que nous-mêmes n'avons pas, de quelqu'un et de nous, deux images côte à côte, mais une seule image où nous sommes impliqués tous deux, que ma conscience de moi-même et mon mythe d'autrui sont, non pas deux contradictoires, mais l'envers l'un de l'autre. C'est peut-être tout cela que l'on veut dire quand on dit qu'autrui est le responsable X de mon être-vu. Mais alors, il faudrait-ajouter qu'il ne peut l'être que parce que je vois qu'il me regarde, et qu'il ne peut me regarder, moi, l'invisible, que parce que nous appartenons au même système de l'être pour soi et de l'être pour autrui, nous sommes des moments de la même syntaxe, nous comptons au même monde, nous relevons du même Être. Or, cela n'a pas de sens pour l'homme comme

néantisation, mais comme celui de l'initiation à une symbolique et une typique des autres dont l'*être pour soi* et *l'être pour autrui* sont des variantes réflexives, et non les formes essentielles.

pure vision : il a bien la conviction d'aller aux choses mêmes ; mais, surpris dans l'acte de voir, il devient soudain l'une d'elles, et il n'y a pas de passage de l'une des vues à l'autre. Pur voyant, il devient chose vue par une catastrophe ontologique, par un événement pur qui est pour lui l'impossible. Ou, s'il peut la comprendre, ce ne sera qu'en revenant sur l'ubiquité prétendue de la vision, en renonçant à être tout, c'est-à-dire, à n'être rien, en apprenant à connaître, dans la vision même, une sorte de palpation des choses, dans le survol même, une inhérence. Certes, notre monde est principalement et essentiellement visuel ; on ne ferait pas un monde avec des parfums ou des sons. Mais le privilège de la vision n'est pas d'ouvrir *ex nihilo* sur un être pur à l'infini : elle a, elle aussi, un champ, une portée ; les choses qu'elle nous donne ne sont pures choses, identiques à elles-mêmes et toutes positives, qu'aux très grandes distances, comme les étoiles, et cet horizon d'En Soi n'est visible que comme fond d'une zone de choses proches qui, elles, sont ouvertes et inépuisables.

Qu'il s'agisse de mes rapports avec les choses ou de mes rapports avec autrui (les deux, problèmes. n'en font [116] qu'un, puisque l'insularité des Pour Soi n'est enjambée que par leur ouverture aux « mêmes » choses), la question est de savoir si notre vie, en dernière analyse, se passe entre un néant absolument individuel et absolument universel derrière nous, et un être absolument individuel et absolument universel devant nous, – avec, pour nous, la tache incompréhensible et impossible de rendre à l'Être, sous forme de pensées et d'actions, tout ce que nous lui avons pris, c'est-à-dire tout ce que nous sommes –, ou si tout rapport de moi à l'Être jusque dans la vision, jusque dans la parole, n'est pas un rapport charnel, avec la chair du monde, où l'être « pur » ne transparaît qu'à l'horizon, dans une distance qui n'est pas rien, qui n'est pas déployée par moi, qui est quelque chose, qui donc lui appartient à lui, qui est, entre l'être « pur » et moi, l'épaisseur de son être pour moi, de son être pour les autres, et qui fait finalement que ce qui mérite le nom d'être ce n'est pas l'horizon d'être « pur », mais le système des perspectives qui y introduit, que l'être intégral est non devant moi, mais à l'intersection de mes vues et à l'intersection de mes vues et de celles des autres, à l'intersection de mes actes et à l'intersection de mes actes et de ceux des autres, que le monde sensible et le monde historique sont toujours (les intermondes, puisqu'ils sont ce qui, par-delà nos vues, les rend solidaires entre elles et solidaires de

celles des autres, les instances auxquelles nous nous adressons dès que nous vivons, les registres où s'inscrit ce que nous voyons, ce que nous faisons, pour y devenir chose, monde, histoire. Loin qu'elle ouvre sur la lumière aveuglante de l'Être pur, ou de l'Objet, notre vie a, au sens astronomique du mot, une atmosphère : elle est constamment enveloppée de ces brumes que l'on appelle monde sensible ou histoire, l'*on* de la vie corporelle et l'*on* de la vie humaine, le présent et le passé, comme ensemble pêle-mêle des corps et des esprits, promiscuité des visages, des paroles, des actions, avec, entre eux tous, [117] cette cohésion qu'on ne peut pas leur refuser puisqu'ils sont tous des différences, des écarts extrêmes d'un même quelque chose. À l'égard de cette implication inextricable, on peut se tromper de deux façons : ou bien en la niant sous prétexte qu'elle peut être déchirée par les accidents de mon corps, la mort, ou simplement par ma liberté ; cela ne veut pas dire que, quand elle a lieu, elle ne soit que la somme des processus partiels sans lesquels elle n'existe pas. Le principe des principes est ici qu'on ne peut juger des pouvoirs de la vie par ceux de la mort, ni définir sans arbitraire la vie, la somme des forces qui résistent à la mort, comme si c'était la définition nécessaire et suffisante de l'Être d'être suppression du non-être. L'implication des hommes dans le monde, et des hommes les uns dans les autres, même si elle ne peut se faire que moyennant des *perceptions* et des *actes*, est transversale par rapport à la multiplicité spatiale et temporelle de l'actuel. Ce qui ne doit pas nous conduire à l'erreur inverse, qui serait de traiter cet ordre de l'implication comme un ordre transcendantal, intemporel, comme un système de conditions *a priori* : ce serait encore une fois postuler que la vie n'est que la mort annulée, puisqu'on se croit obligé d'expliquer par un principe étranger tout ce qui en elle dépasse la simple sommation de ses conditions nécessaires. L'ouverture à un monde naturel et historique n'est pas une illusion et n'est pas un *a priori*, c'est notre implication dans l'Être. Sartre l'exprimait en disant que le Pour Soi est nécessairement hanté par un En-Soi-pour-soi imaginaire. Nous disons seulement que l'En-Soi-pour-soi est plus qu'un imaginaire. L'imaginaire est sans consistance, inobservable, il s'évanouit quand on passe à la vision. Ainsi l'En-Soi-pour-soi, devant la conscience philosophique, se disjoint pour laisser place à l'Être qui est, et au Néant qui n'est pas, à la pensée rigoureuse d'un Néant qui a besoin de l'Être, qui l'atteint en étant négation de soi, et qui accomplit [118] ainsi l'affirmation silencieuse de soi qui était immanente à l'Être. La vérité de l'En-Soi-pour-soi sartrien

est l'intuition de l'Être pur et la négintuition du Néant. Il nous semble qu'il faut au contraire lui reconnaître la solidité du mythe, c'est-à-dire d'un imaginaire opérant, qui fait partie de notre institution, et qui est indispensable à la définition de l'Être même. À cela près, c'est bien de la même chose que nous parlons, et Sartre a lui-même désigné du doigt ce qui s'entremet entre l'Être et le Néant.

Une philosophie de la négativité, qui met au principe de sa recherche le rien en tant que rien (et par conséquent l'être en tant qu'être) pense ces invisibles dans leur pureté et admet en même temps que le savoir du néant est un néant de savoir, que le néant n'est accessible que sous des formes bâtardes, incorporé à l'être. Elle est indissolublement logique et expérience : en elle, la dialectique de l'être et du néant n'est qu'une préparation à l'expérience, et en retour, l'expérience, telle qu'elle l'a décrit, est soutenue et élaborée par la pure entité de l'être, la pure négatité du néant. Le négatif pur, en se niant lui-même, se sacrifie au positif, le positif pur, en tant qu'il s'affirme sans restriction, sanctionne ce sacrifice, – ce mouvement des significations, qui n'est que l'être de l'être et l'inexistence du néant suivis dans leurs conséquences, le principe de non-contradiction mis en application, donnent le schéma d'une vision pure avec laquelle le philosophe coïncide. Si je me confonds avec ma vue du monde, si je la considère en acte et sans aucun recul réflexif, elle est bien la concentration en un point de néant, où il devient être-vu, de l'être lui-même, de l'être tel qu'il est en soi. Ce qu'il y a de commun aux descriptions concrètes et à l'analyse logique, – davantage : ce qui, dans une philosophie du négatif, identifie la distinction absolue de l'être et du néant et la description du néant enlisé dans l'être –, [119] c'est qu'elles sont deux formes de la pensée immédiate : d'un côté, on cherche l'être et le néant à l'état pur, on veut les approcher au plus près, on vise l'être même dans sa plénitude et le néant même dans sa vacuité, on presse l'expérience confuse jusqu'à en faire sortir l'entité et la négatité, on la serre entre elles comme entre des pinces, on se fie entièrement par-delà le visible à *ce que* nous pensons sous les termes d'être et de néant, on pratique une pensée « essentialiste », qui se réfère à des significations par-delà l'expérience, et on construit ainsi nos rapports avec le monde. Et, en même temps, on s'installe dans notre condition de voyant, on coïncide avec elle, on exerce soi-même la vision dont on parle, on ne dit rien qui ne vienne de la vision même vécue du dedans. L'éclaircissement des significations

et l'exercice de la vie ne font qu'un parce qu'il est sous-entendu que vivre ou penser c'est toujours, comme on voudra dire, s'identifier ou néantiser. Si une philosophie du négatif est à la fois fixation des essences et coïncidence avec le vécu, ce n'est pas par hasard, inconséquence ou éclectisme, mais parce que la spontanéité consiste à être sur le mode du n'être-pas, la critique réflexive à n'être pas sur le mode de l'être et que ces deux rapports forment un circuit qui est nous. Dans cette ambivalence universelle, nous disions que la philosophie du négatif est insaisissable : et en effet, tout ce qu'on lui oppose, elle l'accepte. Que le néant n'est pas ? Que l'idée de néant est une pseudo-idée ? Que l'être est transcendant ou que la « réalité humaine » est accès à un être ? Que ce n'est pas l'homme qui a l'être, mais l'être qui a l'homme ? Elle est la première à en convenir, ce sont là ses propres principes. Simplement ils sont en elle identifiés aux principes opposés : justement parce que le *nichtiges Nichts* n'est pas, le'« il y a » est réservé à un être sans mélange, positif, plein. Justement parce qu'il n'y a pas d'idée du néant, le néant néantise librement pendant que l'être est, Justement parce que la [120] transcendance est accès à un Être et fuite du Soi, cette force centrifuge et impalpable, qui est nous, préside à toute apparition d'Être, et c'est à partir du Soi, par ek-stase ou aliénation, que se produit le « il y a ». L'être a l'homme, mais parce que l'homme se donne à lui. De là, cette sorte de malaise que laisse une philosophie du négatif : elle décrit notre situation de fait avec plus d'acuité qu'on ne l'a jamais fait, – et, pourtant, on garde l'impression que cette situation est survolée, et elle l'est en effet : plus on décrit l'expérience comme un mélange de l'être et du néant, plus leur distinction absolue est confirmée, plus la pensée adhère à l'expérience, et plus elle la tient à distance. Tel est le sortilège de la pensée du négatif. Mais cela veut dire aussi qu'elle ne peut être cernée ou discernée par ce qu'elle affirme – elle affirme tout, – mais seulement par ce qu'elle laisse de côté justement dans sa volonté d'être tout : c'est-à-dire la situation du philosophe qui parle comme distincte de ce dont il parle, en tant qu'elle affecte ce qu'il dit d'un certain contenu latent qui n'est pas son contenu manifeste, qu'elle implique un écart entre les essences qu'il fixe et le vécu auquel elle s'applique, entre l'opération de vivre le monde et les entités et négatités dans lesquelles il l'exprime. Si l'on tient compte de ce résidu, il n'y a plus identité entre le vécu et le principe de non-contradiction, la pensée, justement comme pensée, ne peut plus se flatter de rendre tout le vécu : elle en garde tout, sauf son épaisseur et

son poids. Le vécu ne peut plus se retrouver lui-même dans les idéalisations que nous en tirons. Entre la pensée ou fixation des essences, qui est survol, et la vie, qui est inhérence au monde ou vision, un écart reparaît qui interdit à la pensée de se projeter par avance dans l'expérience et l'invite à reprendre la description de plus près. Pour une philosophie consciente d'elle-même comme connaissance, comme fixation seconde d'une expérience préalable, la formule : *l'être est, le néant n'est pas* est une [121] idéalisation, une approximation de la situation totale, qui comporte, outre *ce que* nous disons, l'expérience muette où nous le puisons. Et, de même que nous sommes invités à retrouver derrière la vision, comme présence immédiate à l'être, la chair de l'être et celle du voyant, de même nous avons à retrouver le milieu commun où l'être et le néant qui ne sont que des *λέχτα* travaillent l'un contre l'autre. Notre point de départ ne sera pas : *l'être est, le néant n'est pas,* – et pas même : *il n'y a que de l'être* –, formule d'une pensée totalisante, d'une pensée de survol, – mais : il y a être, il y a monde, il y a *quelque chose* ; au sens fort où le grec parle de *τδλέγειν*, il y a cohésion, il y a sens. On ne fait pas surgir l'être à partir du néant, *ex nihilo,* on part d'un relief ontologique où l'on ne peut jamais dire que le fond ne soit rien. Ce qui est premier, ce n'est pas l'être plein et positif sur fond de néant, c'est un champ d'apparences, dont chacune, prise a part, éclatera peut-être, ou sera biffée, dans la suite (c'est la part du néant), mais dont je sais seulement qu'elle sera remplacée par une autre qui sera la vérité de la première, parce qu'il y a monde, parce qu'il y a quelque chose, un monde, un quelque chose, qui n'ont pas, pour être, à annuler d'abord le rien. C'est encore trop dire du néant que de dire qu'il *n'est pas,* qu'il est négation pure : c'est le fixer dans sa négativité, c'est la traiter comme une sorte d'essence, c'est importer en elle la positivité des mots, alors qu'elle ne peut valoir que comme ce qui n'a ni nom, ni repos, ni nature. Par principe, une philosophie du négatif ne peut partir de la négation « pure », ni faire d'elle l'agent de sa propre négation. En inversant les positions de la philosophie réflexive, qui mettait tout le positif au-dedans et traitait le dehors comme simple négatif, en définissant eu contraire l'esprit comme le négatif pur qui ne vit que de son contact avec l'être extérieur, la philosophie du négatif passe le but : encore une fois, bien que ce soit maintenant pour des raisons opposées, [122] elle rend impossible cette *ouverture à l'être* qui est la foi perceptive. La philosophie réflexive n'en rendait pas compte, faute de ménager une distance entre l'idée et l'idée de l'idée, entre le

réfléchissant et l'irréfléchi. C'est encore cette distance qui manque maintenant, puisque celui qui pense, n'étant rien, ne peut être séparé par rien de celui qui percevait naïvement, ni celui-ci de ce qu'il percevait. Il n'y a pas d'ouverture à l'être pour une philosophie de la pensée et de nos pensées immanentes, – mais il n'y en a pas davantage pour une philosophie du néant et de l'être, car pas plus dans ce cas que dans l'autre, l'être n'est pour de bon lointain, à distance. La pensée est trop fermée sur soi, mais le néant est trop hors de soi, pour qu'on puisse parler d'ouverture à l'être, et, sous ce rapport, immanence et transcendance ne se distinguent pas. Soit, dira-t-on peut-être. Partons donc de l'ouverture à l'être. Ne faut-il pas pourtant, pour qu'il y ait vraiment ouverture, que nous sortions du plein métaphysique, que *celui* qui est ouvert à l'être, et qui voit, soit lacune absolue dans l'être et enfin qu'il soit négatif pur ? Autrement, ne sommes-nous pas renvoyés, comme le relativisme vulgaire, de l'apparence à l'apparence, sans que jamais ni l'apparence absolue, ou conscience, ni l'être en soi aient lieu ? Sans négativité absolue, ne sommes-nous pas dans un univers d'images physiques ou psychiques qui flottent sans que personne en ait conscience ? L'objection postule ce qui est en question, à savoir que l'on ne peut penser que des êtres (physiques, physiologiques, « psychiques ») ou des « consciences », absolument étrangères à l'existence comme chose. Elle annonce le retour aux dichotomies réflexives d'une pensée qui les a moins dépassées qu'incorporées d'avance à la vie spontanée.

Nous ne pensons donc pas que la dichotomie de l'Être et du Néant subsiste quand on arrive aux descriptions du néant enlisé dans l'être ; il nous semble donc qu'elle est une introduction abstraite à ces descriptions, et [123] que de l'une aux autres, il y a mouvement, progrès, dépassement. Ne pourrions-nous simplement exprimer cela en disant qu'il faut substituer à l'intuition de l'être et à la négintuition du néant une *dialectique* ? Du plus superficiel au plus profond, la pensée dialectique est celle qui admet des actions réciproques ou interactions, – qui admet donc que le rapport global entre un terme A et un terme B ne peut pas s'exprimer en une seule proposition, qu'il en recouvre plusieurs autres, qui ne sont pas superposables, qui sont même opposées, qui définissent autant de points de vue logiquement incompossibles et réellement réunis en lui ; davantage : dont chacun conduit à son opposé ou à son propre renverse ment, et y conduit de

son propre mouvement. De sorte que l'Être, par l'exigence même de chacune des perspectives, et du point de vue exclusif qui le définit, devient un système à plusieurs entrées ; que donc il ne peut être contemplé du dehors et dans le simultané, mais doit être effectivement parcouru ; que, dans cette transition, les étapes passées ne sont pas simplement passées, comme le morceau de route que j'ai franchi, elles ont appelé ou exigé les étapes présentes en cela même qu'elles ont de nouveau et de déconcertant, elles continuent donc d'être en elles, ce qui veut dire aussi qu'elles sont rétroactivement modifiées par elles ; qu'il ne s'agit donc pas ici d'une pensée qui suit une route préétablie, mais d'une pensée qui fait elle-même sa route, qui se trouve elle-même en avançant, qui prouve que le chemin est faisable en le faisant, – cette pensée toute assujettie à son contenu, de qui elle reçoit incitation, ne saurait se concevoir elle-même comme reflet ou copie d'un processus extérieur, elle est l'engendrement d'un rapport à partir de l'autre ; que donc, n'étant pas témoin étranger et pas davantage agent pur, elle est impliquée dans le mouvement et ne le survole pas ; qu'en particulier elle ne se formule pas en énoncés successifs qui seraient à prendre tels quels, et que chaque énoncé, [124] pour être vrai, doit être rapporté, dans l'ensemble du mouvement, à l'étape dont il relève, et n'a son sens plein que si l'on fait état non seulement de ce qu'il dit expressément, mais encore de sa place dans le tout qui en fait le contenu latent ; qu'ainsi, celui qui parle (et ce qu'il sous-entend) codétermine toujours le sens de ce qu'il dit, que le philosophe est toujours impliqué dans les problèmes qu'il pose, et qu'il n'y a pas de vérité si l'on ne fait pas état, pour apprécier tout énoncé, de la présence du philosophe qui énonce ; qu'entre le contenu manif « este et le contenu latent, il peut y avoir, non seulement différences, mais encore contradiction, et que cependant ce double sens lui appartient, – comme quand nous voulons considérer une chose *en soi,* et que, par là même, nous concentrant sur elle, nous en venons à la déterminer telle qu'elle est *pour nous* ; de sorte que pour la pensée dialectique, l'idée de l'En Soi et l'idée du Pour Nous ont chacune leur vérité hors d'elle-même, n'appartiennent pas à la pensée totale ou pleine, qui se définirait par une explicitation sans limite. Au total, donc, la pensée dialectique est celle qui, soit dans les rapports intérieurs à l'être, soit dans les rapports de l'être avec moi, admet que chaque terme n'est lui-même qu'en se portant vers le terme opposé, devient ce qu'il est par le mouvement, que c'est la même chose pour chacun de passer dans l'autre ou de devenir soi, de sortir de soi ou de rentrer en soi, que

le mouvement centripète et le mouvement centrifuge sont un seul mouvement, parce que chaque terme est sa propre médiation, l'exigence d'un devenir, et même d'une autodestruction qui donne l'autre. Si telle est la pensée dialectique, n'est-ce pas elle que nous avons essayé d'appliquer à la dichotomie de l'Être et du Néant ? Notre discussion n'a-t-elle pas consisté à montrer que le rapport des deux termes (qu'on les prenne en un sens relatif, à l'intérieur du monde, ou, en un sens absolu, comme index du penseur et de ce qu'il pense) recouvre [125] un fourmillement de rapports à double sens, incompatibles, et pourtant nécessaires l'un à l'autre (complémentaires, comme disent aujourd'hui les physiciens), et que cette totalité complexe est la vérité de la dichotomie abstraite d'où l'on est parti ? La dialectique, à travers ses avatars, n'est-elle pas en tout cas le renversement des rapports, leur solidarité par le renversement, le mouvement intelligible qui n'est pas une somme de positions ou d'énoncés tels que *l'être est, le néant n'est pas,* mais qui les distribue sur plusieurs plans, les intègre à un être en profondeur ? Particulièrement en ce qui concerne les rapports de la pensée et de l'Être, la dialectique n'est-elle pas le refus de la pensée en survol, de l'être tout extérieur comme de la réflexivité, la pensée au travail dans l'Être, au contact de l'Être, auquel elle ouvre un espace de manifestation, mais où toutes ses initiatives s'inscrivent, s'enregistrent ou se sédimentent, ne fût-ce que comme erreurs dépassées, et prennent la forme d'une histoire qui a son sens, même si elle tourne en rond ou marche en zigzag ? Au total, exactement la pensée que nous cherchons, non pas ambivalente, « ventriloque », mais capable de différencier et d'intégrer dans un seul univers les sens doubles ou même multiples, comme déjà Héraclite faisait voir les directions opposées coïncidant dans le mouvement circulaire, – et finalement capable de cette intégration parce que le mouvement circulaire n'est ni la simple somme des mouvements opposés, ni un troisième mouvement ajouté à eux, mais leur *sens commun,* les deux mouvements composants visibles comme un seul, *devenus* totalité, c'est-à-dire spectacle : parce que donc la dialectique est la pensée de l'Être-vu, d'un Être qui n'est pas positivité simple, En Soi, et pas l'Être-posé d'une pensée, mais *manifestation de Soi,* dévoilement, en train de se faire...

La dialectique est bien tout cela, et c'est, en ce sens, elle que nous cherchons. Si, pourtant, nous n'avons [126] pas jusqu'ici dit le mot, c'est que, dans l'histoire de la philosophie, elle n'a jamais été tout cela à l'état

pur, que la dialectique est instable, au sens que, les chimistes donnent au mot, qu'elle l'est même essentiellement et par définition, si bien qu'elle n'a jamais pu se formuler en thèse sans se dénaturer, et que, si l'on veut en garder l'esprit, il faut peut-être même ne pas la nommer. Le genre d'être auquel elle se réfère, et que nous essayions à l'instant d'indiquer, n'est en effet pas susceptible de désignation positive. Il abonde dans le monde sensible, mais à condition que le monde sensible ait été dépouillé de tout ce que les ontologies y ont ajouté. L'une des tâches de la dialectique, comme pensée de situation, pensée au contact de l'être, est de secouer les fausses évidences, de dénoncer les significations coupées de l'expérience de l'être, vidées, et de se critiquer elle-même dans la mesure où elle en devient une. Or, elle est en danger de le devenir, dès qu'elle s'énonce en thèses, en significations univoques, dès qu'elle se détache de son contexte anté-prédicatif. Il lui est essentiel d'être autocritique, – et il lui est essentiel aussi de l'oublier dès qu'elle devient ce qu'on appelle *une philosophie.* Les formules mêmes par lesquelles elle décrit le mouvement de l'être sont alors exposées à le falsifier. Soit l'idée profonde de la *médiation par soi,* d'un mouvement par lequel chaque terme, cesse d'être lui-même pour devenir lui-même, se brise, s'ouvre, se nie, pour se réaliser. Elle ne peut rester pure que si le terme médiateur et le terme médiatisé, – qui sont « le même » –, ne le sont pourtant pas au-sens de l'identité : car alors, en l'absence de toute différence, il n'y aurait pas médiation, mouvement, transformation, on resterait en pleine positivité. Mais il n'y a pas davantage médiation par soi, si le médiateur est négation simple ou absolue du médiatisé : la négation absolue l'anéantirait simplement, et, se tournant contre elle-même, s'anéantirait aussi, de sorte qu'il n'y aurait toujours pas médiation, mais pur [127] et, simple recul vers la positivité. Il est donc exclu que la médiation ait son origine dans le terme positif, comme si elle était une de ses *propriétés*, – mais aussi bien qu'elle lui vienne d'un abîme de négativité extérieure, qui n'aurait pas prise sur lui et le laisserait intact. C'est cependant de cette seconde manière que la dialectique se traduit, quand elle cesse d'être une manière de déchiffrer l'être avec lequel nous sommes en contact, l'être en train de se manifester, l'être de situation, et veut se formuler une fois pour toutes, sans reste, s'énoncer en doctrine, faire son propre total. Alors, pour en finir, la négation est portée à l'absolu, devient négation d'elle-même ; simultanément, l'être retombe au positif pur, la négation se concentre au-delà de lui comme subjectivité absolue, et le

mouvement dialectique devient identité pure des opposés, ambivalence. C'est ainsi que chez Hegel, Dieu, défini comme abime ou subjectivité absolue, se nie lui-même pour que le monde soit, c'est-à-dire pour qu'il y ait une vue sur lui qui ne soit pas la sienne, et au regard de laquelle il apparaisse comme postérieur à l'être ; en d'autres termes, Dieu se fait homme, – de telle sorte que la philosophie de Hegel est une ambivalence du théologique et de l'anthropologique. Ce n'est pas autrement que, chez Sartre, l'opposition absolue de l'Être et du Néant donne lieu à un retour au positif, à un sacrifice du Pour Soi, – à ceci près qu'il maintient dans sa rigueur la conscience du négatif comme marge de l'être, que la négation de la négation n'est pas chez lui opération spéculative, déploiement de Dieu, et que l'En Soi-pour-soi, en conséquence, reste pour lui l'illusion naturelle du Pour Soi. Mais, sous ces réserves, la même métamorphose de la dialectique, la même rechute dans l'ambivalence se produit ici et là, et pour la même raison : qui est que la pensée cesse d'accompagner ou d'être le mouvement dialectique, le convertit en signification, thèse, ou chose dite, et du même coup retombe dans l'image ambivalente [128] du Néant qui se sacrifie pour que l'être soit et de l'Être qui, du fond de sa primauté, tolère d'être reconnu par le Néant. Il y a dans la dialectique un piège : alors qu'elle est le mouvement même du contenu, tel qu'il le réalise par autoconstitution, ou l'art de retracer et de suivre les rapports de l'appel et de la réponse, du problème et de la solution, alors que la *dialectique* est par principe épithète, elle devient, dès qu'on la prend pour devise, dès qu'on en parle, au lieu de la pratiquer, une puissance d'être, un principe explicatif. Ce qui était la manière, d'être de l'Être devient un malin génie. Ô Dialectique, dit le philosophe, quand il s'aperçoit que peut-être la vraie philosophie se moque de la philosophie. Ici, la dialectique est presque quelqu'un, comme l'ironie des choses, c'est un sort jeté sur le monde qui fait que nos attentes sont tournées en dérision, une puissance rusée, derrière notre dos, qui nous déconcerte, et qui, pour comble, a son ordre et sa rationalité ; pas seulement un risque de non-sens donc, mais bien pire : l'assurance que les choses ont *un autre sens* que celui que nous sommes en mesure de leur reconnaître. Déjà nous sommes sur la voie de la mauvaise dialectique, de celle qui, contre ses principes, impose une loi et un cadre extérieurs au contenu, et restaure à son profit la pensée pré-dialectique, Par principe, la pensée dialectique exclut toute *extrapolation,* puisqu'elle enseigne qu'il peut toujours y avoir un supplément d'être dans l'être, que des différences

quantitatives virent au qualitatif, que la conscience comme conscience de l'extérieur, partielle, abstraite, est toujours déçue par l'événement : mais cet échappement même de la vie et de l'histoire qui résout les problèmes autrement que la conscience de l'extérieur ne l'aurait fait (tantôt mieux, tantôt moins bien), est compris comme un vecteur, une polarité du mouvement dialectique, une force prépondérante qui travaille toujours dans le même sens, qui enjambe le processus pu nom du processus, et autorise donc la [129] détermination de l'inéluctable. Et il en est ainsi dès que le *sens* du mouvement dialectique est défini à part de la constellation concrète. La mauvaise dialectique commence presque avec la dialectique, et il n'est de bonne dialectique que celle qui se critique elle-même et se dépasse comme énoncé séparé ; il n'est de bonne dialectique que l'hyperdialectique. La mauvaise dialectique est celle qui ne veut pas perdre son âme pour la sauver, qui veut être dialectique immédiatement, s'autonomise, et aboutit au cynisme, au formalisme, pour avoir éludé son propre double sens. Ce que nous appelons hyperdialectique est une pensée qui au contraire, est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté. La mauvaise dialectique est celle qui croit recomposer l'être par une pensée thétique, par un assemblage d'énoncés, par thèse, antithèse et synthèse ; la bonne dialectique est celle qui est consciente de ceci que toute *thèse* est idéalisation, que l'Être n'est pas fait d'idéalisations ou de choses dites, comme le croyait la vieille logique, mais, d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'en tendance, où l'inertie du contenu ne permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième terme comme suppression absolue de celui-ci par lui-même. Le point à noter est celui-ci : que la dialectique sans synthèse, dont nous parlons, n'est pas pour autant le scepticisme, le relativisme vulgaire, ou le règne de l'ineffable. Ce que nous rejetons ou nions, ce n'est pas l'idée du dépassement qui rassemble, c'est l'idée qu'il aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position. Dans la pensée et dans l'histoire, comme dans la vie, nous ne connaissons de dépassements que concrets, partiels, encombrés de survivances, grevés de déficits ; il n'y a pas de dépassement à tous égards qui garde tout ce que les phases précédentes avaient acquis, y ajoute mécaniquement quelque chose. de plus, et [130] permette de ranger les phases dialectiques dans un ordre hiérarchique du moins au plus réel, du moins au plus valable. Mais, sur une partie définie du chemin, il peut y avoir des progrès, il y a surtout

des solutions exclues à la longue. En d'autres termes, ce que nous excluons de la dialectique, c'est l'idée du négatif pur, ce que nous cherchons, c'est une définition dialectique de l'être, qui ne peut être ni l'être pour soi, ni l'être en soi, – définitions rapides, fragiles, labiles, et qui, comme Hegel l'a bien dit, nous reconduisent l'une à l'autre, – ni l'En-Soi-pour-soi qui met le comble à l'ambivalence, [une définition] * qui doit retrouver l'être avant le clivage réflexif, autour de lui, à son horizon, non pas hors de nous et non pas en nous, mais là où les deux mouvements se croisent, là où « il y a » quelque chose.

## Foi perceptive et interrogation.

Retour au sommaire

Ces remarques sur la négativité nous permettent déjà de préciser le sens de notre question en face du monde, car le plus difficile est de ne pas se tromper sur ce qu'elle est, sur ce qu'elle peut être, sur son sens juste et propre, sur ce qu'elle demande. Nous savons déjà qu'elle n'est pas de savoir si le monde est vraiment ou s'il n'est qu'un rêve bien réglé : cette question-là en recouvre d'autres, elle suppose connus, et mieux connus, le rêve, l'image, elle n'interroge le monde qu'au nom d'une prétendue positivité du psychique, elle jette sur lui l'ombre d'une inexistence possible, mais elle n'éclaire pas l'existence mentale qu'elle lui substitue, elle la conçoit à la vérité comme une existence réelle affaiblie ou dégradée, et si le doute ainsi compris était levé par quelque argument, l'existence « réelle » qui serait rendue à nos rêves [131] serait celle-là même, obscure et incompréhensible, d'où nous étions partis, et tout serait à recommencer. Nous ne nous demandons pas si le monde existe, nous nous demandons ce que c'est pour lui qu'exister. Mais, même ainsi transformée, la question n'est pas encore radicale. Car on peut l'entendre encore dans un sens de surface qui en cache le vrai ressort. Quand nous nous demandons ce que c'est, pour les choses et le monde, qu'exister, on pourrait croire qu'il ne s'agit que de définir un mot. Après tout, les questions ont lieu dans le langage. Même s'il nous semble qu'une pensée affirmative peut se détacher des mots et reposer sur son adéquation interne, la négation, et surtout

* Nous réintroduisons ce terme entre crochets pour éviter toute équivoque.

l'interrogation, qui n'énoncent aucune propriété intrinsèque des choses, ne peuvent se soutenir que par l'appareil du langage. On peut donc être tenté de mettre au nombre des faits de langage la question philosophique sur le monde et, quant à la réponse, elle ne peut être cherchée, semble-t-il, que dans les significations de mots, puisque c'est en mots qu'il sera répondu à la question. Mais nos réflexions précédentes nous ont déjà appris que ce serait l'éluder : la question sur le sens. d'être du monde est si peu soluble par une définition des mots, – que l'on tirerait de l'étude du langage, de ses pouvoirs et des conditions effectives de son fonctionnement –, qu'au contraire elle reparaît dans l'étude du langage, qui n'en est qu'une forme particulière ; on ne peut ramener la philosophie à une analyse linguistique qu'en supposant que le langage a son évidence en lui-même, que la signification de mot « monde » ou « chose » n'offre en principe aucune difficulté, que les règles de l'emploi légitime du mot sont lisibles en toute clarté dans une signification univoque. Or les linguistes précisément nous apprennent qu'il n'en est rien, que la signification univoque n'est qu'une partie de la signification du mot, qu'il y a toujours, au-delà, un halo de signification qui se manifeste dans des modes d'emploi nouveaux et inattendus, qu'il [132] y a une opération du langage sur le langage qui, même à défaut d'autres incitations, relancerait le langage dans une nouvelle histoire, et-fait de la signification de mot elle-même une énigme. Loin qu'il détienne le secret de l'être du monde, le langage est lui-même un monde, lui-même un être, – un monde et un être à la seconde puissance, puisqu'il ne parle pas à vide, qu'il parle *de* l'être et *du* monde, et redouble donc leur énigme au lieu de la faire disparaître. L'interrogation philosophique sur le monde ne consiste donc pas à se reporter du monde même à ce que nous en disons, puisqu'elle se réitère à l'intérieur du langage. Philosopher, ce n'est pas révoquer en doute les choses au nom des mots, comme si l'univers des choses dites était plus clair que celui des choses brutes, comme si le monde effectif était un canton du langage, la perception, une parole confuse et mutilée, la signification des mots, une sphère de positivité parfaitement rassurante. Or, la remarque ne porte pas seulement contre un positivisme du langage : elle atteint toute tentative pour chercher la source du sens dans les pures significations, même quand aucune mention n'est faite du langage. L'interrogation philosophique sur le monde ne peut, par exemple, consister à révoquer en doute le monde en soi ou les choses en soi au profit d'un ordre des

« phénomènes humains », c'est-à-dire du système cohérent des apparences tel que nous pouvons le construire, nous autres hommes, sous les conditions de fait qui sont les nôtres, selon notre constitution psychophysique et les types de liaisons qui rendent pour nous possible le rapport à un « objet ». Que cette construction de l'objet soit comprise selon la méthode des sciences et par les moyens de l'algorithme, ou qu'on confronte les *constructa* avec le concret, parce que la science, après tout, veut être *scientia intuitiva,* intelligence du monde même, ou qu'enfin on envisage plus généralement d'expliciter les actes et les attitudes de toutes sortes, – émotionnels, pratiques, [133] axiologiques –, par lesquels une conscience se réfère a des objets ou quasi-objets, réfère les uns aux autres et effectue le pas sage d'une attitude à l'autre, dans tous les cas, la question posée n'est pas encore radicale, ultime, puisqu'on se donne, en regard des choses et du monde, qui sont obscurs, le champ des opérations de la conscience et des significations construites dont on suppose que le monde et les choses sont le produit terminal, – et que, de ce champ comme du champ du langage (qu'il présuppose en fait), le philosophe doit se demander s'il est clos, s'il se suffit, s'il n'ouvre pas, comme *artefact,* sur une perspective originelle d'être naturel, si, même à le supposer décisif en ce qui concerne l'être-vérifié, l'être-avéré, l'être converti en *objet,* il n'a pas un horizon d'être brut et d'esprit brut dont les objets construits et les significations émergent et dont ils ne rendent pas compte.

Ainsi s'est précisé le sens de notre étonnement en face du inonde perçu. Ce n'est pas le doute pyrrhonien, ce n'est pas même l'appel à un domaine immanent de pensée positive dont le monde perçu ne serait que l'ombre : l'ombre est en nous plutôt que dehors ; à mettre en suspens l'évidence du monde, à chercher recours dans notre, pensée ou notre conscience du monde, ses opérations et ses thèses, nous ne trouverions rien qui surpasse ou seulement égale et explique la solidité du monde sous nos yeux et la cohésion de notre vie en lui. Ce renversement du pour au contre, par lequel nous en sommes venus, non seulement à réhabiliter la pensée négative, comme une manière de penser originale, mais encore à formuler négativement, – comme ce sans quoi il n'y a pas de représentation –, le principe de causalité, et enfin à concevoir comme négativité la pensée qui, pour Spinoza, était le positif même, faudrait-il maintenant l'achever ou plutôt le dépasser en disant que je ne suis capable d'être pour moi que si, au centre de moi-

même, [134] je ne suis rien du tout, mais que ce vide central doit être porté par de l'être, une situation, un monde, n'est jamais connaissable que comme le foyer qu'indique leurs perspectives, et qu'en ce sens il y a une priorité de l'être sur la pensée ? Ainsi se trouverait clos le cycle qui fut ouvert quand Descartes montra que la pensée de voir est plus sûre que la chose vue ou que la vision, – que la pensée, justement parce qu'elle n'est qu'apparence absolue, est absolument indubitable et que, milieu entre l'être et le néant, elle est plus solide devant le doute que les choses positives et pleines. Certes, cette chose pensante qui n'est qu'à demi, Descartes et le cartésianisme l'avaient finalement poussée du côté de l'Être : puisque après tout elle n'est pas rien et que le néant n'a pas de propriétés, elle était devenue le signe et la trace d'un Être infini, d'une positivité spirituelle. Mais le retrait du monde, le retour à l'homme intérieur, le *non* réflexif, avaient tout de même été installes par le *cogito* dans la philosophie et devaient y produire toutes leurs conséquences le jour où la pensée ne croirait plus pouvoir saisir en elle-même la genèse spontanée d'un Être cause de soi : alors la négativité qui n'est pas visible ou n'a pas de propriétés ne pourrait plus être portée que par le monde même, ne serait plus qu'une lacune dans l'Être. Entre elle et lui il n'y aurait plus même place pour la suspension du doute ; la négativité en acte serait l'existence même, ou du moins le « il y a » du monde, et la philosophie cesserait d'être question pour être la conscience de cet acte à double face, de ce non qui est un oui, de ce oui qui est un non. La longue évolution qui, du monde, avait fait passer le positif du côté de la conscience, devenue son corrélatif et son principe de liaison, – mais qui, en même temps, préparait la philosophie à installer le non-être comme pivot de l'être –, s'achèverait brusquement à l'extrémité de l'idéalisme par la réhabilitation et là primauté de l'En Soi...

[135]

C'est ce qui finalement nous a paru impossible. Il nous a semblé que cet avatar final surcompensait l'idéalisme plutôt qu'il ne le dépassait, que ma présence immédiate à l'En Soi, faite et défaite en même temps par la distance infinie de ce qui n'est rien à ce qui est, était, plutôt qu'une solution, un va-et-vient du réalisme à l'idéalisme. La philosophie n'est pas rupture avec le monde, n'est pas coïncidence avec lui, mais non plus l'alternance de la rupture et de la coïncidence. Ce double rapport, que la philosophie de *l'Être et le Néant* exprime si bien, y reste peut-être

incompréhensible parce que c'est encore une conscience, – un être qui est tout apparaître, – qui est chargée de le porter. Il nous a semblé que la tâche était de décrire strictement notre rapport au monde, non pas comme ouverture du néant à l'être, mais comme ouverture simplement : c'est par l'ouverture que nous pourrons comprendre l'être et le néant, non par l'être et le néant que nous pourrons comprendre l'ouverture. Du point de vue de *l'Être et le Néant*, l'ouverture à l'être veut dire que je le visite en lui-même : s'il reste éloigné, c'est que le néant, l'anonyme en moi qui voit, pousse devant lui-même une zone de vide où l'être n'est plus seulement, mais *est vu*. C'est donc mon néant constitutif qui fait la distance de l'être aussi bien que sa proximité, la perspective comme distincte de la chose même, qui constitué en limites les limites de mon champ ; il franchit ces limites, cet éloignement, en le faisant ; il ne fait surgir les perspectives qu'en faisant surgir d'abord le géométral, il va au *tout* parce qu'il n'est *rien* – dès lors, il n'y a plus de *quelque chose*, et plus d'ouverture, car il n'y a plus travail du regard contre ces limites, il n'y à plus cette inertie de la vision qui fait que l'on dit que nous avons ouverture au monde. Cette sorte de diaphragme de la vision qui, par compromis avec le tout à voir, donne mon point de vue sur le monde, il n'est certes pas fixe : rien ne nous empêche, par les mouvements, [136] du regard, de franchir les limites, mais cette liberté reste secrètement liée ; nous ne pouvons que déplacer notre regard, c'est-à-dire transporter ailleurs ses limites. Mais-il faut qu'il y ait toujours limite ; ce qui est gagné d'un côté, il faut le perdre de l'autre. Une nécessité indirecte et sourde pèse sur ma vision. Ce n'est pas celle d'une frontière, objective, à jamais intraversable : les contours de mon champ ne sont pas des lignes, il n'est pas, découpé dans du noir ; quand j'en approche, les choses se dissocient plutôt, mon regard se dédifférencie et la vision cesse faute de voyant et de choses articulées. Même sans parler de mon pouvoir moteur, je ne suis donc pas enfermé dans un secteur du monde visible. Mais je suis assujetti tout de même, comme ces animaux dans les jardins zoologiques sans cages ni grilles, dont la liberté finit en douceur par quelque fossé un peu trop grand pour qu'ils puissent le franchir d'un bond. L'ouverture au monde suppose que le monde soit et reste horizon, non pas ce que ma vision le repousse au-delà d'elle-même, mais parce que, de quelque manière, celui qui voit en est et y est. La philosophie ne cherche donc pas à analyser notre relation avec le monde, à la *défaire* comme si elle avait été faite par assemblage ; mais elle ne se termine pas par une constatation

immédiate et globale de l'Être, dont il n'y aurait rien de plus à dire. La philosophie ne peut pas se flatter, en l'explicitant, de retrouver en elle ce que nous y aurions mis ; elle ne peut reconstruire la chose et le monde en comprimant en eux, sous forme d'implication, tout ce que nous avons pu ultérieurement en penser et en dire, mais elle reste question, elle interroge le monde et la chose, elle reprend, répète ou imite leur cristallisation devant nous. Car cette cristallisation qui, pour une part, nous est donnée toute faite, elle n'est par ailleurs jamais terminée, et nous pouvons voir par là comment le monde se fait. Il se fait sous la domination de certaines lois structurales : les événements [137] laissent transparaître des puissances assez générales, telles que le regard ou la parole, qui opèrent selon un style identifiable, selon des rapports de « si... alors... », selon une logique en action, et dont il faut définir le statut philosophique si nous voulons sortir des embarras où nous jettent les notions toutes faites de pensée, de sujet et d'objet et savoir enfin ce que c'est que le monde et ce que c'est que l'être. La philosophie ne décompose pas notre relation avec le monde en éléments réels, ou même en références idéales qui feraient de lui un objet idéal, mais elle y discerne des articulations, elle y réveille des rapports réglés de prépossession, de récapitulation, d'enjambement, qui sont comme endormis dans notre paysage ontologique, qui n'y subsistent plus que sous forme de traces, et qui, pourtant, continuent d'y fonctionner, d'y instituer du nouveau.

La manière de questionner du philosophe n'est donc pas celle de la *connaissance :* l'être et le monde ne sont pas, pour lui, de ces inconnues qu'il s'agit de déterminer par leur relation avec des termes connus, les uns et les autres appartenant par avance au même ordre des *variables* qu'une pensée prenante cherche à approcher au plus près. La philosophie n'est pas davantage *prise de conscience* : il ne s'agit pas pour elle de retrouver dans une conscience législatrice la signification qu'elle aurait donnée au monde et à l'être par définition nominale. De même que nous ne parlons pas pour parler, que nous parlons à quelqu'un *de* quelque chose ou *de* quelqu'un, et que, dans cette initiative de la parole, est impliquée une visée du monde et des autres à laquelle tout *ce que* nous disons est suspendu, de même la signification lexicale, et même les significations pures, reconstruites à dessein, comme celles de la géométrie, visent un univers d'être brut et de coexistence auquel

nous étions déjà jetés quand nous avons parlé et pensé, et qui, lui, par principe, n'admet pas la démarche *d'approximation* [138] objectivante ou réflexive, puisqu'il est à distance, en horizon, latent ou dissimulé. C'est lui que la philosophie vise, qui est, comme on dit, *l'objet* de la philosophie, – mais ici la lacune ne sera jamais comblée, l'inconnue transformée en connu, l'« objet » de la philosophie ne viendra jamais remplir la question philosophique, puisque cette obturation lui ôterait la profondeur et la distance qui lui sont essentielles. L'être effectif, présent, ultime et premier, la chose même, sont par principe saisis par transparence à travers leurs perspectives, ne s'offrent donc qu'à quelqu'un qui veut, non les avoir, mais les voir, non les tenir comme entre des pinces, ou les immobiliser comme sous l'objectif d'un microscope, mais les laisser être et assister à leur être continué, qui donc se borne à leur rendre le creux, l'espace libre qu'ils redemandent, la résonance qu'ils exigent, qui suit leur propre mouvement, qui donc est, non pas un néant que l'être plein viendrait obturer, mais question ai-cordée à l'être poreux qu'elle questionne et de qui elle n'obtient pas *réponse,* mais confirmation de son étonnement. Il faut comprendre la perception comme cette pensée interrogative qui laisse être le monde perçu plutôt qu'elle ne le pose, devant qui les choses se font et se défont dans une sorte de glissement, en deçà du oui et du non.

Notre discussion sur le négatif nous annonce un autre paradoxe de la philosophie, qui la distingue de tout problème de connaissance et interdit qu'on parle en philosophie de *solution :* approche du lointain comme, lointain, elle est aussi question posée a ce qui ne parle pas. Elle, demande à notre expérience du monde ce qu'est le inonde avant qu'il soit chose dont on parle et qui va de soi, avant qu'il ait été réduit en un ensemble de significations maniables, disponibles ; elle pose cette question à notre vie muette, elle s'adresse à ce mélange du monde et de nous qui précède la réflexion, parce que l'examen des significations en elles-mêmes nous [139] donnerait le monde réduit à nos idéalisations et à notre syntaxe. Mais, par ailleurs, ce qu'elle trouve en revenant ainsi aux sources, elle le dit. Elle est elle-même une construction humaine, dont le philosophe sait bien, quel que soit son effort, que, dans le meilleur des cas, elle prendra place à titre d'échantillon parmi les *artefacts* et les produits de la culture. Si ce paradoxe n'est pas une impossibilité, et si la philosophie peut parler, c'est parce que le langage n'est pas seulement le conservatoire des

significations fixées et acquises, parce que son pouvoir cumulatif résulte lui-même d'un pouvoir d'anticipation ou de prépossession, parce qu'on ne parle pas seulement de ce qu'on sait, comme pour en faire étalage, – mais aussi de ce qu'on ne sait pas, pour le savoir –, et que le langage se faisant exprime, au moins latéralement, une ontogénèse dont il fait partie. Mais il résulte de là que les paroles les plus chargées de philosophie ne sont pas nécessairement celles qui enferment ce qu'elles disent, ce sont plutôt celles qui ouvrent le plus énergiquement sur l'Être, parce qu'elles rendent plus étroitement la vie du tout et font vibrer jusqu'à les disjoindre nos évidences habituelles. C'est donc une question de savoir si la philosophie comme reconquête de l'être brut ou sauvage peut s'accomplir par les moyens du langage éloquent, ou s'il ne lui faudrait pas en faire un usage qui lui ôte sa puissance de signification immédiate ou directe pour l'égaler à ce qu'elle veut tout de même dire.

Au total, la philosophie interroge la foi perceptive, – mais n'attend ni ne reçoit une réponse au sens ordinaire, parce que ce n'est pas le dévoilement d'une variable ou d'un invariant inconnu qui satisfera à cette question-là, et parce que le monde existant existe sur le mode interrogatif. La philosophie, c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même. On peut dire d'elle, comme de toute foi, qu'elle est foi *parce qu'elle* est [140] possibilité de doute, et cet infatigable parcours des choses qui est notre vie, est aussi une interrogation continuée. Ce n'est pas seulement la philosophie, c'est d'abord le regard qui interroge les choses. Nous avons, non pas une conscience constituante des choses, comme le croit l'idéalisme, ou une préordination des choses à la conscience, comme le croit le réalisme (ils sont indiscernables en ce qui nous intéresse ici, parce qu'ils affirment tous deux l'adéquation de la chose et de l'esprit), – nous avons avec notre corps, nos sens, notre regard, notre pouvoir de comprendre la parole et de parler, des *mesurants* pour l'Être, des dimensions où nous pouvons le reporter, mais non pas un rapport d'adéquation ou d'immanence. La perception du monde et de l'histoire est la pratique de cette mesure, le repérage de leur écart ou de leur différence à l'égard de nos normes. Si nous sommes nous-mêmes en question dans le déroulement même de notre vie, ce n'est pas parce qu'un non être central menace à chaque instant de révoquer son consentement à l'être, c'est parce que nous-mêmes sommes une seule question continuée, une entre prise perpétuelle de

relèvement de nous-mêmes sur les constellations du monde, et des choses sur nos dimensions. Les questions mêmes de la curiosité ou celles de la science sont animées intérieurement par l'interrogation fondamentale qui apparaît à nu dans la philosophie. « De moment à autre, un homme redresse la tête, renifle, écoute, considère, reconnaît sa position : il pense, il soupire, et, tirant sa montre de la poche logée contre sa côte, regarde l'heure. *Où suis-je ?* et, *Quelle heure est-il ?* telle est de nous au monde la question inépuisable [14] ... » La montre et la carte n'y donnent qu'un semblant de réponse : elles nous indiquent comment ce que nous sommes en train de vivre se situe par rapport au cours des astres ou à celui d'une journée [141] humaine, ou par rapport à des lieux qui ont un nom. Mais ces événements-repères et ces lieux-dits, où sont-ils eux-mêmes ? Ils nous renvoient à d'autres, et la réponse ne nous satisfait que parce que nous n'y faisons pas attention, parce que nous nous croyons « chez nous ». Elle renaîtrait, et serait en effet inépuisable, presque insensée, si nous voulions situer à leur tour nos niveaux, mesurer nos étalons, si nous demandions : mais le ni onde même, où est-il ? Et pourquoi suis-je moi [15] ? Quel âge ai-je vraiment ? Suis-je vraiment seul à être moi ? N'ai-je pas quelque part un double, un jumeau ? Ces questions que se pose le malade dans un moment d'accalmie, ou simplement ce regard à sa montre, comme s'il importait beaucoup que le supplice ait lieu sous telle inclinaison du soleil, à telle heure de la vie du monde, elles mettent à nu, au moment où la vie est menacée, le profond mouvement par lequel nous nous sommes installés dans le monde et qui se recommence encore un peu de temps. Les anciens lisaient dans le ciel l'heure de la bataille à livrer. Nous ne croyons plus qu'elle soit écrite quelque part. Mais nous croyons et croirons toujours que ce qui se passe ici et maintenant fait un avec le simultané ; ce qui se passe ne serait pas pour nous tout à fait réel si nous ne savions à quelle heure. L'heure n'est plus d'avance destinée à l'événement, mais l'événement, quelle qu'elle soit, se l'approprie ; il ne serait pas tout à fait lui-même si nous ne le placions dans l'immense simultanéité du monde et, dans sa poussée indivise. Toute question,

14 Claudel, *Art poétique*, Mercure de France, p. 9.

15 C'est, dit Alain la question qui surgit dans *Manon Lescaut* au comble du malheur. Étrange légende : nous ne l'avons pas retrouvée dans *Manon Lescaut*. On peut se demander de quel fond de rêverie elle venait à Alain et pourquoi déguisée en citation.

même celle de la simple connaissance, fait partie de la question centrale qui est nous-mêmes, de cet appel à la totalité auquel aucun être objectif ne donne réponse et que nous avons maintenant à examiner plus précisément.

[142]

**Le Visible et l'Invisible.**

# INTERROGATION ET INTUITION

Retour au sommaire

La philosophie ne pose pas des questions et n'apporte pas des réponses qui combleraient peu à peu les lacunes. Les questions sont intérieures à notre vie, à notre histoire : elles y naissent, elles y meurent, si elles ont trouvé réponse, le plus souvent elles s'y transforment, en tout cas, c'est un passé d'expérience et de savoir qui aboutit un jour à cette béance. La philosophie ne prend pas pour donné le contexte, elle se retourne sur lui pour chercher l'origine et le sens des questions et celui des réponses et l'identité de celui qui questionne, et, par là, elle accède à l'interrogation, qui anime toutes les questions de connaissance mais qui est d'autre sorte qu'elles.

Nos questions ordinaires, – « où suis-je ? », « quelle heure est-il ? » –, sont le manque et l'absence provisoire d'un fait ou d'un énoncé positif, trous dans un tissu de choses ou d'indicatifs dont nous sommes sûrs qu'il est continu, puisqu'il y a un temps, un espace, et qu'il ne s'agit que de savoir à quel point de cet espace et de ce temps nous en sommes. La philosophie, à première vue, généralise seulement ce genre de questions. Quand elle demande si l'espace, si le temps, si le mouvement, si le monde existent, le champ de la question est plus ample, mais ce n'est encore, comme la question naturelle, qu'une demi-question, incluse dans une foi fondamentale : il y a quelque chose, et il s'agit seulement de savoir si c'est vraiment cet espace, ce temps, ce mouvement, ce monde que nous croyons voir ou sentir.

[143]

La destruction des croyances, le meurtre symbolique des autres et du monde, la coupure de la vision et du visible, de la pensée et de l'être ne nous établissent pas, comme ils le prétendent, dans le négatif ; quand on a ôté tout cela, on s'installe dans ce qui reste, sensations, opinions ; et ce qui reste n'est pas rien, ni d'une autre sorte que ce qu'on a retranché : ce sont des fragments mutilés de la vague *omnitudo realitatis* contre laquelle le doute s'exerçait, et ils la régénèrent sous d'autres noms, – apparence, rêve, Psyché, représentation. C'est au nom et au profit de ces réalités flottantes que la réalité solide est mise en doute. On ne sort pas du quelque chose, et le doute comme destruction des certitudes n'est pas doute. Il n'en va pas autrement quand le doute se fait méthodique, quand il n'est plus fluidification des certitudes, mais retrait délibéré, refus de faire bloc avec elles. Cette fois, on ne conteste plus qu'il y ait des évidences et que, pour l'instant, elles soient irrésistibles ; et, si on les met en suspens, c'est pour ce seul motif qu'elles sont nôtres, prises dans le flux de notre vie, et que, pour les garder plus d'un instant, il nous faudrait faire confiance à l'obscur appareil temporel de notre fabrique interne, qui ne nous donne peut-être que des illusions cohérentes. Cette nature trompeuse, ce quelque chose opaque qui nous enfermerait dans nos clartés, ce n'est qu'un fantôme de notre rigorisme, un peut-être. Si ce possible suffit à tenir en respect nos évidences, c'est que nous lui donnons poids par la décision de ne rien présupposer tacitement. Si, en son nom, nous feignons d'annuler des lumières que nous ne pourrions annuler réellement, réputons faux ce qui n'est que conditionnel, faisons d'un écart éventuel entre l'évident et le vrai une distance infinie, et d'un doute spéculatif l'équivalent d'une condamnation, c'est que, comme êtres passifs, nous nous sentons pris dans une masse de l'Être qui nous échappe, ou même manœuvrés par un agent malin, [144] et opposons à cette adversité le vœu d'une évidence absolue et délivrée de toute facticité. Ainsi le doute méthodique, celui qui est conduit dans la zone volontaire de nous-mêmes, se réfère à l'Être, puisqu'il résiste à une évidence de fait, refoule une vérité involontaire dont il avoue qu'elle est déjà là et dont s'inspire le projet même d'une évidence qui soit absolue. S'il reste doute, ce ne peut être qu'en renouvelant les équivoques du scepticisme, en omettant de mentionner les emprunts qu'il fait à l'Être ou en évoquant une fausseté de l'Être lui-même, un Grand Trompeur, un Être qui,

activement, se cache et pousse devant lui l'écran de notre pensée et de ses évidences, comme si cet être élusif n'était rien. L'interrogation philosophique n'irait donc pas au bout d'elle-même si elle se bornait à généraliser le doute, la question commune du *an sit*, à les étendre au monde ou à l'Être, et se définissait comme doute, non-savoir ou non-croyance. Ce n'est pas si simple. En s'étendant à tout, la question commune change de sens. Pour se retrancher de tout être, la philosophie élit certains êtres, les « sensations », la « représentation », la « pensée », la « conscience », ou même un être trompeur. Justement pour accomplir son vœu de radicalisme, il lui faudrait prendre pour thème ce lien ombilical qui la relie toujours à l'Être, cet horizon inaliénable dont elle est d'ores et déjà circonvenue, cette initiation préalable sur laquelle elle tente vainement de revenir, ne plus nier, ne plus douter même, reculer seulement pour voir le monde et l'Être, ou encore les mettre entre guillemets comme on fait des propos d'un autre, les laisser parler, se mettre à l'écoute...

Alors, si la question ne peut plus être celle du *an sit*, elle devient celle du *quid sit*, il ne reste qu'à chercher ce que c'est que le monde, et la vérité, et l'être, aux termes de la complicité que nous avons avec eux. En même temps qu'au doute, on renonce à l'affirmation d'un dehors absolu, d'un monde ou d'un Être qui seraient un individu massif, on se tourne vers cet Être [145] qui double sur toute leur étendue nos pensées, puisqu'elles sont pensées de quelque chose et qu'elles-mêmes ne sont pas rien, qui donc est sens, et sens du sens. Non seulement ce sens qui s'attache aux mots et appartient à l'ordre des énoncés et des choses dites, à une région circonscrite du monde, à un certain genre de l'Être, – mais sens universel, qui soit capable de soutenir aussi bien les opérations logiques et le langage que le déploiement du monde. Il sera *ce sans quoi* il n'y aurait ni monde, ni langage, ni quoi que ce soit, il sera l'essence. Quand il se reporte du monde à ce qui le fait monde, des êtres à ce qui les fait être, le regard pur, qui ne sous-entend rien, qui n'a pas derrière lui, comme celui de nos yeux, les ténèbres d'un corps et d'un passé, ne saurait s'appliquer qu'à quelque chose qui soit devant lui, sans restriction ni condition : à ce qui fait que le monde est monde, à une grammaire impérieuse de l'Être, à des noyaux de sens indécomposables, des réseaux de propriétés inséparables. Les essences sont ce sens intrinsèque, ces nécessités de- principe, – quoi qu'il en soit des réalités où elles se mélangent et se brouillent (sans que d'ailleurs

leurs implications cessent de s'y faire valoir), seul être légitime ou authentique, qui a prétention et droit à l'être et qui est affirmatif de lui-même, parce qu'il est le système de tout ce qui est possible au regard d'un pur spectateur, l'épure ou le dessin de ce qui, à tous les niveaux, est *quelque chose*, – quelque chose en général, ou quelque chose de matériel, ou quelque chose de spirituel, ou quelque chose de vivant.

Par la question *quid sit*, mieux que par le doute, la philosophie réussit à se déprendre de tous les êtres, parce qu'elle les change en leur sens, – démarche qui est déjà celle de la science, quand, pour répondre aux questions de la vie qui ne sont qu'hésitation entre le oui et le non, elle met en cause les catégories reçues, invente de nouveaux genres de l'Être, un nouveau ciel d'essences. Mais ce travail, elle ne le termine pas : ses [146] essences, elle ne les dégage pas tout à fait du monde, elle les maintient sous la juridiction des faits, qui demain peuvent appeler une autre élaboration. Galilée ne donne qu'une esquisse de la chose matérielle, et la physique classique tout entière vit sur une essence de la Physis qui n'en est peut-être pas l'essence vraie : faut-il en garder les principes et, moyennant quelque hypothèse auxiliaire, y ramener tant bien que mal la mécanique ondulatoire ? Ou, au contraire, sommes-nous en vue d'une nouvelle essence du monde matériel ? Faut-il garder l'essence marxiste de l'histoire, et traiter comme variantes empiriques et brouillées les faits qui paraissent la remettre en cause, ou, au contraire, sommes-nous à un tournant où, *sous* l'essence marxiste de l'histoire, transparaît une essence plus authentique et plus pleine ? La question reste indécise dans le savoir scientifique parce qu'en lui vérités de fait et vérités de raison empiètent les unes sur les autres et que le découpage des faits, comme l'élaboration des essences, y est conduit sous des présupposés qu'il reste à interroger, si l'on doit savoir pleinement ce que la science veut dire. La philosophie serait cette même lecture du sens menée à son terme, science exacte, la seule exacte, parce qu'elle seule va jusqu'au bout de l'effort pour savoir ce que c'*est* que la Nature et l'Histoire et le Monde et l'Être, quand nous prenons avec eux, non seulement le contact partiel et abstrait de l'expérience et du calcul physiques ou de l'analyse historique, mais le contact total de celui qui, vivant dans le monde et dans l'Être, entend voir pleinement sa vie, notamment sa vie de connaissance, et qui, habitant du monde, essaie de se penser dans le monde, de penser le

monde en lui-même, de démêler leurs essences brouillées et de former enfin la signification « Être » *.

[147]

Quand la philosophie trouvé sous le doute un « savoir » préalable, autour des choses et du monde comme faits et comme faits douteux, un horizon qui englobe nos négations comme nos affirmations, et, quand elle s'enfonce dans cet horizon, il est sûr qu'elle doit définir à nouveau ce nouveau quelque chose. Le définit-elle bien ou suffisamment en disant que c'est l'*essence* ? La question de l'essence est-elle la question ultime ? Avec l'essence et le spectateur pur qui la voit, sommes-nous vraiment à la source ? L'essence est certainement dépendante. L'inventaire des nécessités d'essence se fait toujours sous une supposition (la même qui revient si souvent chez Kant) : si ce monde doit exister pour nous, ou s'il doit y avoir un monde, ou s'il doit y avoir quelque chose, alors il faut qu'ils observent telle et telle loi de structure. Mais d'où tenons-nous l'hypothèse, d'où savons-nous qu'il y a quelque chose, qu'il y a un monde ? Ce savoir-là est au-dessous de l'essence, c'est l'expérience dont l'essence fait partie et qu'elle n'enveloppe pas. L'être de l'essence n'est pas premier, ne repose pas sur lui-même, ce n'est pas lui qui peut nous apprendre ce que c'est que l'Être, l'essence n'est pas la réponse à la question philosophique, la question philosophique n'est pas posée en nous par un pur spectateur : elle est d'abord de savoir comment, sur quel fond, s'établit le pur spectateur, à quelle source plus profonde lui-même puise. Sans les nécessités d'essence, les connexions inébranlables, les implications irrésistibles, les structures résistantes et stables, il n'y aurait ni monde, ni quelque chose en général, ni Être ; mais leur autorité d'essences, leur puissance affirmative, leur dignité de principes ne vont pas de soi. Des essences que nous trouvons, nous n'avons pas le droit de dire qu'elles donnent le sens primitif de l'Être, qu'elles sont le possible en soi, tout le possible, et de réputer impossible tout ce qui n'obéit pas à leurs lois, ni de traiter l'Être et le monde comme leur conséquence : elles n'en [148] sont que la manière ou le style, elles sont le *Sosein* et non le *Sein*, et si nous sommes fondés à dire que toute pensée aussi bien que la nôtre les

* *En marge :* ce qu'il y a de vrai : ce qui n'est pas rien est QUELQUE CHOSE, mais : ce quelque chose n'est pas dur comme diamant, pas inconditionné, ERFAHRUNG.

respecte, si elles ont valeur universelle, c'est en tant qu'une autre pensée fondée sur d'autres principes devrait, pour se faire reconnaître de nous, entrer en communication avec nous, se prêter aux conditions de la nôtre, de notre expérience, prendre place dans notre monde, et, finalement, que tous les penseurs et toutes les essences possibles ouvrent sur une seule expérience et sur le même monde. Sans doute, pour établir et énoncer cela même, nous usons des essences, la nécessité de cette conclusion est une nécessité d'essence, mais elle ne franchit les limites d'une pensée, et ne s'impose à toutes, elle ne survit même à mon intuition du moment et ne vaut pour moi comme vérité durable que parce que mon expérience se relie à elle-même, et se relie à celle des autres en ouvrant sur un seul monde, en s'inscrivant à un seul Être. C'est donc à l'expérience qu'appartient le pouvoir ontologique ultime, et les essences, les nécessités d'essence, la possibilité interne ou logique, toutes solides et incontestables qu'elles soient sous le regard de l'esprit, n'ont finalement leur force et leur éloquence que parce que toutes mes pensées et les pensées des autres sont prises dans le tissu d'un seul Être. Le pur spectateur en moi, qui élève toute chose à l'essence, qui produit ses idées, n'est assuré avec elles de toucher l'Être que parce qu'il émerge dans une expérience actuelle environnée par des expériences actuelles, par le monde actuel, par l'Être actuel, qui est le sol de l'Être prédicatif. Les possibilités d'essence peuvent bien envelopper et dominer *les faits,* elles dérivent elles-mêmes d'une autre possibilité, et plus fondamentale : celle qui travaille mon expérience, l'ouvre au monde et à l'Être, et qui, certes, ne les trouve pas devant elle comme *des faits,* mais anime et organise *leur facticité.* Quand la philosophie cesse d'être doute pour se faire dévoilement, [149] explicitation, puisqu'elle s'est détachée des faits et des êtres, le champ qu'elle s'ouvre est bien fait de significations ou d'essence, mais qui ne se suffisent pas, qui, ouvertement, se rapportent à nos actes d'idéation et sont prélevées par eux sur un être brut où il s'agit de retrouver à l'état sauvage les répondants de nos essences et de nos significations.

Quand je me demande ce que c'est que le quelque chose ou le monde ou la chose matérielle, je ne suis p as encore le pur spectateur que, par l'acte d'idéation, je vais devenir ; je suis un champ d'expériences où se dessinent seulement la-famille des choses matérielles et d'autres familles, et le monde comme leur style commun ; la famille des choses dites et le monde de la parole comme leur style commun, et enfin le

stylé abstrait et décharné du quelque chose en général. Pour passer de là aux essences, il me faut intervenir activement, faire varier les choses et le champ, non par quelque manipulation, mais sans y toucher, supposant changé ou mettant hors circuit tel rapport ou telle structure, notant ce qu'il en résulte pour les autres, de manière à repérer ceux d'entre eux qui sont séparables de la chose et ceux au contraire qu'on ne saurait supprimer ou changer sans que la chose cesse d'être elle-même. L'essence émerge de cette épreuve, – elle n'est donc pas un être positif. Elle est un invariant ; exactement : ce dont le changement du l'absence altérerait ou détruirait la chose ; et la solidité, l'essentialité de l'essence est exactement mesurée par le pouvoir que nous avons de varier la chose. Une essence pure qui ne fut pas du tout contaminée et brouillée par les faits ne pourrait résulter que d'un essai de variation totale. Elle exigerait un spectateur lui-même sans secrets, sans latence, si nous devions être certains que rien n'y fût subrepticement introduit. Pour réduire vraiment une expérience en son essence, il nous faudrait prendre envers elle une distance qui la mit tout entière sous [150] notre regard avec tous les sous-entendus de sensorialité ou de pensée qui jouent en elle, la faire passer et nous faire passer tout entier à la transparence de l'imaginaire, la penser sans l'appui d'aucun sol, bref, reculer au fond du néant. Alors seulement il nous serait donné de savoir quels moments font positivement l'être de cette expérience. Mais serait-ce encore une expérience, puisque je la survolerais ? Et si je tentais de lui maintenir comme une adhésion en pensée, est-ce à proprement parler une essence que je verrais ? Toute idéation, parce que c'est une idéation, se fait dans un espace d'existence, sous la garantie de ma durée qui doit revenir en elle-même pour y retrouver la même idée que je pensais il y a un instant et passer dans les autres pour la rejoindre aussi en eux. Toute idéation est portée par cet arbre de ma durée et des durées ; cette sève ignorée nourrit la transparence de l'idée ; derrière l'idée, il y a l'unité, la simultanéité de toutes les durées réelles et possibles, la cohésion d'un bout à l'autre d'un seul Être. Sous la solidité de l'essence et de l'idée, il y a le tissu de l'expérience ; cette chair du temps, et c'est pourquoi je ne suis pas sûr d'avoir percé jusqu'au noyau dur de l'être : mon incontestable pouvoir de prendre du champ, de dégager du réel le possible, ne va pas jusqu'à dominer toutes les implications du spectacle et à faire du réel une simple variante du possible ; ce sont au contraire les mondes et les êtres possibles qui sont des variantes, et comme des doubles, du monde et de l'Être actuels. J'ai

assez de champ pour remplacer par d'autres tels moments de mon expérience, pour constater que cela ne la supprime pas, donc pour déterminer l'inessentiel. Mais ce qui reste après ces éliminations appartient-il nécessairement à l'Être dont il s'agit ? Il me faudrait, pour l'affirmer, survoler mon champ, suspendre ou du moins réactiver toutes les pensées sédimentées dont il est environné, et d'abord mon temps, mon corps, – ce qui ne m'est pas seulement [151] impossible en fait, mais me priverait précisément de cette cohésion en épaisseur du monde et de l'Être sans laquelle l'essence est folie subjective et arrogance. Il y a donc pour moi de l'inessentiel et il y a une zone, un creux, ou se rassemble ce qui n'est pas inessentiel, pas impossible, il n'y a pas de vision positive qui me donne définitivement l'essentialité de l'essence.

Dirons-nous alors que nous *la manquons,* que nous ne l'avons qu'en principe, qu'elle est à la limite d'une idéalisation toujours imparfaite ? Cette pensée double qui oppose le principe et le fait ne sauve sous le nom de « principe » qu'un préjugé de l'essence, quand c'est le moment de décider s'il est fondé, et pour sauver le préjuge nous cantonne dans le relativisme, quand, au contraire, on obtiendrait peut-être, en renonçant à l'essence intemporelle et sans localité, une vraie pensée de l'essence. C'est pour avoir commencé par l'antithèse du fait et de l'essence, de ce qui est individué dans un point de l'espace et du temps et de ce qui est à jamais et nulle part, qu'on est finalement conduit à traiter l'essence comme une idée-limite, c'est-à-dire à la faire inaccessible. Car c'est là ce qui nous obligeait à chercher l'être de l'essence comme une seconde positivité par-delà l'ordre des « faits » ; à rêver d'une variation de la chose qui en élimine tout ce qui n'est pas authentiquement elle et la lasse paraître toute nue alors qu'elle est toujours vêtue, – d'un impossible travail de l'expérience sur l'expérience qui la dépouillerait de sa facticité comme d'une impureté. Peut-être au contraire, si l'on réexaminait l'antithèse du fait et de l'essence, pourrait-on la redéfinir d'une manière qui nous y donne accès, parce qu'elle ne serait pas au-delà, mais au cœur de cet enroulement de l'expérience sur l'expérience qui tout à l'heure faisait difficulté.

La bifurcation de l'essence et du fait ne s'impose qu'à une pensée qui regarde l'être d'ailleurs, et pour ainsi dire de front. Si je suis *kosmotheoros,* mon regard [152] souverain trouve les choses chacune en son temps, en son lieu, comme individus absolus dans un emplacement local et temporel unique. Puisqu'elles participent de leur

place aux mêmes significations, on est amené à concevoir, transversale à cette multiplicité plate, une autre dimension, le système de significations sans localité ni temporalité. Après quoi, comme il faut bien recoudre, et comprendre comment les deux ordres se relient à travers nous, on en arrive à l'inextricable problème de l'intuition des essences. Mais suis-je *kosmotheoros* ? Plus exactement : le suis-je à titre ultime ? Suis-je primitivement pouvoir de contempler, pur regard qui fixe les choses en leur place temporelle et locale et les essences dans un ciel invisible, ce rayon du savoir qui devrait surgir de nulle part ? Or, pendant que je m'installe en ce point zéro de l'Être, je sais bien qu'il a avec la localité et la temporalité une mystérieuse attache : demain, tout à l'heure, cette vue plongeante, avec tout ce qu'elle enveloppe, va tomber à une certaine date du calendrier, je lui assignerai un certain point d'apparition sur la terre et dans ma vie. Il faut croire que le temps a continué de couler par-dessous, et la terre d'exister. Puisque, pourtant, j'étais passé de l'autre côté, au lieu de dire que je suis dans le temps et dans l'espace, ou que je ne suis nulle part, pourquoi ne pas dire plutôt que je suis partout, toujours, en étant à ce moment et ce lieu ?

Car le présent visible n'est pas *dans* le temps et l'espace, ni, bien entendu, *hors* d'eux : il n'y a rien avant lui, après lui, autour de lui, qui puisse rivaliser avec sa visibilité. Et pourtant, il n'est pas seul, il n'est pas tout. Exactement : il bouche ma vue, c'est-à-dire, à la fois, que le temps et l'espace s'étendent au-delà, et qu'ils sont *derrière* lui, en profondeur, en cachette. Le visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le voyant, [153] je suis aussi visible ; ce qui fait le poids, l'épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c'est que celui qui les saisit se sent émerger d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant, à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair. L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation. Les choses, ici, là, maintenant, alors, ne

sont plus en soi, en leur lieu, en leur temps, elles n'existent qu'au bout de ces rayons de spatialité et de temporalité, émis dans le secret de ma chair, et leur solidité n'est pas celle d'un objet pur que survole l'esprit, elle est éprouvée par moi du dedans en tant que je suis parmi elles et qu'elles communiquent à travers moi comme chose sentante. Comme le souvenir-écran des psychanalystes, le présent, le visible ne compte tant pour moi, n'a pour moi un prestige absolu qu'à raison de cet immense contenu latent de passé, de futur et d'ailleurs, qu'il annonce et qu'il cache. Il n'est donc pas besoin d'ajouter à la multiplicité des atomes spatio-temporels une dimension transversale des essences : ce qu'il y a, c'est toute une architecture, tout un « étagement » de phénomènes, toute une série de « niveaux d'être [16] », qui se différencient par l'enroulement du visible et de l'universel sur un certain visible où il se redouble et s'inscrit. Fait et essence ne peuvent plus être distingués, non que, mélangés dans notre expérience, ils soient dans leur pureté inaccessibles et subsistent comme idées-limites au-delà d'elle, mais [154] parce que l'Être n'étant plus *devant moi*, mais m'entourant et, en un sens, me traversant, ma vision de l'Être ne se faisant pas d'ailleurs, mais du milieu de l'Être, les prétendus faits, les individus spatio-temporels, sont d'emblée montés sur les axes, les pivots, les dimensions, la généralité de mon corps, et les idées donc déjà incrustées à ses jointures. Il n'est pas un emplacement de l'espace et du temps qui ne tienne aux autres, ne soit une variante des autres, comme eux de lui ; pas un individu qui ne soit représentatif d'une espèce ou d'une famille d'êtres, n'ait, ne soit un certain style, une certaine manière de gérer le domaine d'espace et de temps sur lequel il a compétence, de le prononcer, de l'articuler, de rayonner autour d'un centre tout virtuel, bref, une certaine manière d'être, au sens actif, un certain. *Wesen*, au sens, dit Heidegger, que le mot a quand il est employé comme verbe [17].

16 Jean Wahl, « Sein, Wahrheit, Welt, par E. Fink », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1960, no 2.

17 *Le lycée*, pour nous qui y revenons, trente ans après, comme pour ceux qui aujourd'hui l'habitent, n'est pas tant un objet qu'il soit utile ou qu'il soit possible de décrire par ses caractères, qu'une certaine odeur, une certaine texture affective qui a puissance sur un certain voisinage d'espace. Ce velours, cette soie, sont sous mes doigts une certaine manière de leur résister et de leur céder, une puissance rugueuse, lisse, crissante, qui répondent d'un lieu X à ma chair, se prêtent à son mouvement de chair musclée ou la tentent dans son inertie. [*Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1953, p. 26.]

Brièvement, il n'est pas une essence, pas une idée, qui ne tienne à un domaine d'histoire et de géographie, non qu'elle y soit *enfermée,* et inaccessible pour les autres, mais parce que, comme celui de la nature, l'espace ou le temps de la culture ne se survolent pas, et que la communication d'une culture constituée à l'autre se fait par la région sauvage où elles ont toutes pris naissance. Où est dans tout cela l'essence ? Où est l'existence ? Où est le *Sosein,* où est le *Sein* ? Nous n'avons jamais devant nous des individus purs, des glaciers d'êtres insécables, ni des essences sans lieu et sans date, non qu'ils existent ailleurs, au-delà de [155] nos prises, mais parce que nous sommes des expériences, c'est-à-dire des pensées, qui éprouvent la pesée derrière elles de l'espace, du temps, de l'Être même qu'elles pensent, qui donc ne tiennent pas sous leur regard un espace et un temps sériel ni la pure idée des séries, mais qui ont autour d'elles un temps et un espace d'empilement, de prolifération, d'empiètement, de promiscuité, – perpétuelle prégnance, perpétuelle parturition, générativité et généralité, essence brute et existence brute, qui sont les ventres et les nœuds de la même vibration ontologique.

Et si l'on demandait quel est ce milieu indécis où nous nous trouvons, une fois rejetée la distinction du fait et de l'essence, il faut répondre que c'est le milieu même de notre vie, et de notre vie de connaissance. Il serait temps de rejeter les mythes de l'inductivité et de la *Wesenschau* qui se transmettent, comme des points d'honneur, de génération en génération. Il est pourtant clair que jamais Husserl lui-même n'a obtenu une seule *Wesenschau* qu'il n'ait ensuite reprise et retravaillée, non pour la démentir, mais pour lui faire dire ce que d'abord elle n'avait pas tout à fait dit, de sorte qu'il serait naïf de chercher la solidité dans un ciel des idées ou dans un *fond* du sens : elle n'est ni au-dessus, ni au-dessous des apparences, mais à leur jointure, elle est l'attache qui relie secrètement une expérience à ses variantes. Il est clair aussi que l'inductivité pure est un mythe. Réservons le domaine de la physique, réservons-nous de montrer plus tard que la psychanalyse de la connaissance objective est interminable, ou plutôt que, comme toute psychanalyse, elle est destinée, non à supprimer le passé, les fantasmes, mais à les transformer de puissances de mort en productivité poétique, et que l'idée même de la connaissance objective et celle de l'algorithme comme automate spirituel et celle finalement d'un objet qui s'informe et se connaît lui-même est, autant [156] qu'une

autre, appuyée à nos rêveries. Laissons cela pour le moment. En tout cas, dès qu'il s'agit du vivant et du corps, et à plus forte raison de l'homme, il est bien clair que nulle recherche féconde n'est inductivité pure, pur recensement des constantes en soi, que la psychologie, l'ethnologie, la sociologie ne nous ont appris quelque chose qu'en mettant l'expérience morbide ou archaïque, ou simplement autre, au contact de notre expérience, en éclairant l'une par l'autre, critiquant l'une par l'autre, en organisant l'*Ineinander*, et, finalement, en pratiquant cette variation eidétique que Husserl a eu le seul tort de réserver d'abord à l'imagination et à la vision solitaires du philosophe, alors qu'elle est le support et le lieu même de cette *opinio communis* qu'on appelle la science. Dans ce chemin, du moins, il est bien sûr qu'on accède à l'objectivité, non pas en s'enfonçant dans un En Soi, mais en dévoilant, rectifiant l'une par l'autre, la donnée extérieure et le double interne que nous en détenons en tant que sentants-sensibles, archétypes et variantes de l'humanité et de la vie, c'est-à-dire en tant que nous sommes intérieurs à la vie, à l'être-humain et à l'Être, aussi bien que lui a nous, et que nous vivons et connaissons non pas à mi-chemin de faits opaques et d'idées limpides, mais au point de recoupement et de recroisement où des familles de faits inscrivent leur généralité, leur parenté, se groupent autour des dimensions et du lieu de notre propre existence. Ce milieu de l'existence et de l'essence brutes n'est pas mystérieux : nous n'en sortons pas, nous n'en avons pas d'autre. Les faits et les essences sont des abstractions : ce qu'il y a, ce sont des mondes et un monde et un Être, non pas somme de faits, ou système d'idées, mais impossibilité du non-sens ou du vide ontologique, comme l'espace et le temps ne sont pas somme d'individus locaux et temporels, mais présence et latence derrière chacun d'eux de tous les autres, et derrière ceux-ci, d'autres encore, dont [157] nous ne savons pas ce qu'ils sont mais savons du moins qu'ils sont déterminables en principe. Ce monde, cet Être, facticité et idéalité indivises, qui n'est pas un, au sens des individus qu'il contient, et encore moins deux ou plusieurs, dans le même sens, il n'est rien de mystérieux : c'est en lui qu'habitent, quoi que nous en disions notre vie, notre science et notre philosophie *.

* *Ces lignes insérées, ici, dans le cours même du texte* : dans ce travail de l'expérience sur l'expérience qui est le contexte charnel de l'essence, il faut notamment signaler celui de la parole (reprendre § sur discussion et saisie de l'essence comme »écart des paroles).

Nous expliciterons la cohésion du temps, celle de l'espace, celle de l'espace et du temps, la « simultanéité » de leurs parties (simultanéité littérale dans l'espace, simultanéité au sens figuré dans le temps) et l'entrelacs de l'espace et du temps, et la cohésion de l'endroit et de l'envers de mon corps qui fait que, visible, tangible comme une chose, c'est lui qui prend cette vue de lui-même, ce contact avec lui-même, où il se dédouble, s'unifie, de sorte que corps objectif et corps phénoménal tournent l'un autour de l'autre ou empiètent l'un sur l'autre. Il suffit de faire voir, pour le moment, que l'Être unique, la dimensionnalité à laquelle appartiennent ces moments, ces feuillets et ces dimensions, est par-delà l'essence et l'existence classiques et rend compréhensible leur rapport.

À l'égard de l'essence comme du fait, il n'est que de se placer dans l'être dont on traite, au lieu de le regarder du dehors, ou bien, *ce qui revient au même, il* n'est que de le remettre dans le tissu de notre vie, d'assister du dedans à la déhiscence, analogue à celle de mon corps, qui l'ouvre à lui-même et nous ouvre à lui, et qui, s'agissant de l'essence, est celle du parler et du penser. Comme mon corps qui est l'un des visibles se voit aussi lui-même et, par là, se fait lumière naturelle ouvrant au visible son intérieur, pour qu'il y devienne mon paysage, réalisant, comme on dit, la miraculeuse promotion [158] de l'Être à la « conscience », ou, comme nous disons plutôt, la ségrégation du « dedans » et du « dehors », – de même la parole, soutenue par les mille relations idéales de la langue, et qui, devant la science, comme langage constitué est donc une certaine région dans l'univers des significations, est aussi organe ou résonateur de toutes les autres, et, par là, coextensive au pensable. La parole est partie totale des significations comme la chair du visible, comme elle, rapport à l'Être à travers un être, et comme elle, narcissique, érotisée, douée d'une magie naturelle qui attire dans son réseau les autres significations comme le corps sent le monde en se sentant. Il y a là, en réalité, bien plutôt que parallèle ou qu'analogie, solidarité et entrelacement : si la parole, qui n'en est qu'une région, peut être aussi l'asile du monde intelligible, c'est parce qu'elle prolonge dans l'invisible, étend aux opérations sémantiques, l'appartenance du corps à l'être et la pertinence corporelle de tout être qui m'est une fois pour toutes attestée par le visible, et dont chaque évidence intellectuelle répercute un peu plus loin l'idée. Dans une philosophie qui prend en considération le monde opérant, en fonction,

présent et cohérent, comme il l'est, l'essence n'est pas du tout une pierre d'achoppement : elle y a sa place comme essence opérante, en fonction. Il n'y a plus d'essences au-dessus de nous, objets positifs, offerts à un œil spirituel, mais il y a une essence au-dessous de nous, nervure commune du signifiant et du signifié, adhérence et réversibilité de l'un à l'autre, comme les choses visibles sont les plis secrets de notre chair, et notre corps, pourtant, l'une des choses visibles. Comme le monde est derrière mon corps, l'essence opérante est derrière la parole opérante aussi, celle qui possède moins la signification qu'elle n'est possédée par elle, qui n'*en* parle pas, mais *la* parle, ou parle *selon* elle ou la laisse parler et se parler en moi, perce mon présent. S'il y a une idéalité, une pensée qui a un [159] avenir en moi, qui même perce mon espace de conscience et a un avenir chez les autres, et enfin, devenue écrit, un avenir en tout lecteur possible, ce ne peut être que cette pensée qui me laisse sur ma faim et les laisse sur leur faim, qui indique un gauchissement général de mon paysage et qui l'ouvre à l'universel, justement parce qu'elle est plutôt un *impensé*. Les idées trop possédées ne sont plus des idées, je ne pense plus rien quand j'en parle, comme s'il était essentiel à l'essence d'être pour demain, comme si elle n'était qu'une soie dans le tissu des paroles. Une discussion n'est pas échange ou confrontation des idées, comme si chacun formait les siennes, les montrait aux autres, regardait les leurs, et revenait pour les corriger aux siennes... Quelqu'un parle, et les autres aussitôt ne sont plus que de certains écarts par rapport à ses paroles, et lui-même précise son écart par rapport à ceux-là. Tout haut ou tout bas, chacun parle tout entier, avec ses « idées », mais aussi avec ses hantises, son histoire secrète que les autres soudain mettent à nu, en les formulant comme idées. La vie devient idées et les idées retournent à la vie, chacun est pris dans le tourbillon où il n'engageait d'abord qu'une mise mesurée, mené par ce qu'il a dit et ce qu'on lui a répondu, mené pars sa pensée dont il n'est plus le seul penseur. Personne ne pense plus, tout le monde parle, tous vivent et gesticulent dans l'Être, comme je bouge dans mon paysage, guidé par des gradients de différences à observer ou à réduire si je veux rester ici ou aller là. Que ce soit dans la discussion ou dans le monologue, l'essence à l'état vivant et actif est toujours un certain point de fuite indiqué par l'arrangement des paroles, leur « autre côté » inaccessible, sauf pour qui accepte de vivre d'abord et toujours en elles.

Comme la nervure porte la feuille du dedans, du fond de sa chair, les idées sont la texture de l'expérience ; son style, muet d'abord, proféré : ensuite. Comme [160] tout style, elles s'élaborent dans l'épaisseur de l'être et, non seulement en fait, mais en droit, n'en sauraient être détachées pour être étalées sous, le regard.

L'interrogation philosophique n'est donc pas la simple attente d'une signification qui viendrait la combler. « Qu'est-ce que le monde ? », ou, mieux, « qu'est-ce que l'Être ? », ces questions ne deviennent philosophiques que si, par une sorte de diplopie, elles visent, en même temps qu'un état des choses, elles mêmes comme questions, – en même temps que la signification « être », l'être de la signification et la place de la signification dans l'Être. C'est le propre de l'interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre. Cette question à la deuxième puissance, dès qu'elle est posée, ne saurait être effacée. Rien ne pourra plus être désormais comme s'il n'y avait jamais eu question. L'oubli de la question, le retour au positif, ne seraient possibles que si l'interrogation était simple absence du sens, recul dans le néant qui n'est rien. Mais celui qui questionne n'est pas rien, il est, – c'est tout autre chose –, un être qui s'interroge ; ce qu'il a de négatif est porté par une infrastructure d'être, n'est donc pas un rien qui s'élimine du compte. Nous disions que le doute est un positivisme clandestin, et qu'il faut le dépasser vers le quelque chose qu'il nie et qu'il affirme encore. Mais réciproquement, si l'on voulait le dépasser vers une sphère d'absolue certitude qui fût celle des significations ou des essences, ce positivisme absolu voudrait dire que celui qui questionne a tellement éloigné de soi l'Être et le monde qu'il n'en est plus. Comme le négativisme du doute, le positivisme des essences dit secrètement le contraire de ce qu'il dit ouvertement. Le parti pris d'accéder à l'être absolument dur de l'essence cache la prétention menteuse de n'être rien.

[161]

Nulle question ne va vers l'Être : ne fût-ce que par son être de question, elle l'a déjà fréquenté, elle en revient. Comme il est exclu que la question soit rupture réelle avec l'Être, néant vécu, il est exclu aussi qu'elle soit rupture idéale, regard absolument pur sur une expérience réduite à sa signification ou à son essence. Comme il est exclu que la

question soit sans réponse, pure béance vers un Être transcendant, il est exclu aussi que la réponse soit immanente à la question et que, comme disait Marx, l'humanité ne pose que les questions qu'elle peut résoudre ; et ces deux vues sont« exclues pour la même raison, qui est que, dans les deux hypothèses, il n'y aurait finalement pas de question et que, dans ces deux vues, notre situation de départ est ignorée, soit que, coupés de l'Être, nous n'ayons pas même assez de positif pour poser une question, soit que, déjà pris en lui, nous soyons déjà par-delà toute question. Les questions d'essence auxquelles on veut réduire la philosophie ne sont de soi pas plus philosophiques que les questions de fait, et celles-ci, éventuellement, pas moins philosophiques qu'elles. La dimension de la philosophie croise celle de l'essence et du [fait] *. S'interroger sur l'essence du temps et de l'espace, ce n'est pas encore faire de la philosophie, si ensuite on ne s'interroge pas sur les rapports du temps même et de l'espace même avec leur essence. Et, en un sens, les questions de fait vont plus loin que les vérités de raison. « De moment à autre, un homme redresse la tête, renifle, écoute, considère, reconnaît sa position : il pense, il soupire, et, tirant sa montre de la poche logée contre sa côte, regarde l'heure. *Où suis-je ?* et *Quelle heure est-il ?* telle est de nous au monde la question inépuisable [18] **»...

[162]

Inépuisable, parce que l'heure et le lieu changent sans cesse, mais surtout parce que la question qui surgit là n'est pas, au fond, de savoir en quel lieu d'un espace pris comme donné, à quelle heure d'un temps pris comme donné, nous en sommes, mais d'abord quelle est cette attache indestructible de nous aux heures et aux lieux, ce relèvement perpétuel sur les choses, cette installation continuée parmi elles, par laquelle d'abord il faut que je sois à un temps, à un lieu, quels qu'ils soient. Un renseignement positif, un énoncé quel qu'il soit, ne font que différer cette question-là et tromper notre faim. Ils nous renvoient à je ne sais quelle loi de notre être qui porte qu'après un espace il y a un espace, après un temps, un temps, mais c'est cette loi même que visent

* Nous réintroduisons entre crochets fait biffé par erreur.

18 Claudel, *Art poétique*, p. 9, *op. cit.*

** Le lecteur remarquera que la même phrase de Claudel a déjà été citée et commentée (cf. ci-dessus, P. 138). Cette répétition témoigne de l'état d'inachèvement du manuscrit.

nos questions de fait. Si nous pouvions scruter leur motif dernier, nous trouverions sous les questions *où suis-je* et *quelle heure est-il* une connaissance secrète de l'espace et du temps comme êtres à interroger, de l'interrogation comme rapport ultime à l'Être et comme organe ontologique. Pas plus que les faits, les nécessités d'essence ne seront la « réponse » que la philosophie appelle. La « réponse » est plus haut que les « faits », plus bas que les « essences » dans l'Être sauvage où ils étaient indivis, et où, par-derrière ou par-dessous les clivages de notre culture acquise, ils continuent de l'être.

Ce que nous proposons là et opposons à la recherche de l'essence n'est pas le retour à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant, la recherche d'une intégrité originelle, d'un secret perdu et à retrouver, qui annulerait nos questions et même mettrait en accusation notre langage. Si la coïncidence est perdue, ce n'est pas hasard, si l'Être est caché, cela même est un trait de l'Être, et nul dévoilement ne nous le fera comprendre. Un immédiat perdu, à restituer difficilement, portera en lui-même, si on le restitue, le sédiment des démarches critiques par lesquelles on l'aura [163] retrouvé, ce ne sera donc pas l'immédiat. S'il doit l'être, s'il ne doit garder nulle trace de nos opérations d'approche, s'il est l'Être lui-même, c'est qu'il n'y a, de nous à lui, nul chemin, et qu'il est par principe inaccessible. Les choses visibles autour de nous reposent en elles-mêmes, et leur être naturel est si plein qu'il semble envelopper leur être perçu, comme si la perception que nous en avons se faisait en elles. Mais, si j'exprime cette expérience en disant que les choses sont en leur lieu et que nous nous fondons avec elles, je la rends impossible aussitôt : car, à mesure qu'on approche de la chose, je cesse d'être ; à mesure que je suis, il n'y a pas de chose, mais seulement un double d'elle dans ma « chambre noire ». Au moment où ma perception va devenir perception pure, chose, Être, elle s'éteint ; au moment où elle s'allume, je ne suis déjà plus la chose. Et, de même, envers l'être du passé, il n'y a pas de coïncidence réelle : si le souvenir pur est l'ancien présent conservé, et si, dans la remémoration, je redeviens vraiment ce que je fus, on ne voit pas comment elle pourrait m'ouvrir la dimension du passé ; et si, en s'inscrivant en moi, chaque présent perd sa chair, si le souvenir pur en lequel il se change est un invisible, alors il y a bien passé, mais non pas coïncidence avec lui, je suis séparé de lui par toute l'épaisseur de mon présent, il n'est mien qu'en y trouvant place de quelque façon, en se faisant présent à

nouveau. Comme il n'y a jamais à la fois chose et conscience de la chose, il n'y a jamais à la fois passé et conscience du passé, et pour la même raison : dans une intuition par coïncidence et fusion, tout ce qu'on donne a l'être est ôté à l'expérience, tout ce qu'on donne à l'expérience est ôté à l'Être. La vérité est que l'expérience d'une coïncidence ne peut être, comme Bergson dit souvent, que « coïncidence partielle ». Mais qu'est-ce qu'une coïncidence qui n'est que partielle ? C'est une coïncidence toujours dépassée ou toujours future, une expérience qui se [164] souvient d'un passé impossible, anticipe un avenir impossible, qui émerge de l'Être ou qui va s'y incorporer, qui « en est », mais qui n'est pas lui, et n'est donc pas coïncidence, fusion réelle, comme de deux termes positifs ou de deux éléments d'un alliage, mais recouvrement, comme d'un creux et d'un relief qui restent distincts. Venant après le monde, après la nature, après la vie, après la pensée, et les trouvant constitués avant elle, la philosophie interroge bien cet être préalable et s'interroge elle-même sur son rapport avec lui. Elle est retour sur soi et sur toutes choses, mais non pas retour à un immédiat, qui s'éloigne à mesure qu'elle veut l'approcher et s'y fondre. L'immédiat est à l'horizon, et doit être pensé à ce titre, ce n'est qu'en restant à distance qu'il reste lui-même. Il y a une expérience de la chose visible comme préexistant à ma vision, mais elle n'est pas fusion, coïncidence : parce que mes yeux qui voient, mes mains qui touchent, peuvent être aussi vus et touchés, parce que, donc, en ce sens, ils voient et touchent le visible, le tangible, du dedans, que notre chair tapisse et même enveloppe toutes les choses visibles et tangibles dont elle est pourtant entourée, le monde et moi sommes l'un dans l'autre, et du *percipere* au *percipi* il n'y a pas d'antériorité, il y a simultanéité ou même retard. Car le poids du monde naturel est déjà un poids du passé. Chaque paysage de ma vie, parce qu'il est, non pas un troupeau errant de sensations ou un système de jugements éphémères, mais un segment de la chair durable du monde, est prégnant, en tant que visible de bien d'autres visions que la mienne ; et le visible que je vois, dont je parle, même si ce n'est pas l'Hymette, ou les platanes de Delphes, est le même numériquement que voyaient, dont parlaient Platon et Aristote. Quand je retrouve le monde actuel, tel qu'il est, sous mes mains, sous mes yeux, contre mon corps, je retrouve beaucoup plus qu'un objet : un Être dont ma vision fait partie, une visibilité plus vieille que mes [165] opérations ou mes actes. Mais cela ne veut pas dire qu'il y ait, de moi à lui, fusion, coïncidence : au contraire, cela se fait parce

qu'une sorte de déhiscence ouvre en deux mon corps, et qu'entre lui regarde et lui regardant, lui touché et lui touchant, il y a recouvrement ou empiètement, de sorte qu'il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses. Notre intuition, disait Bergson, est réflexion, et il avait raison ; son intuition partage avec les philosophies réflexives une sorte de préjugé supralapsaire : le secret de l'Être est dans une intégrité qui est derrière nous. Ce qui lui manque, comme aux philosophies réflexives, c'est la double référence, l'identité du rentrer en soi et du sortir de soi, du vécu et de la distance. Le retour aux données immédiates, l'approfondissement sur place de l'expérience, sont certainement la devise de la philosophie par opposition aux connaissances naïves. Mais le passé et le présent, l'essence et le fait, l'espace et le temps ne sont pas *donnés* dans le même sens, et aucun d'eux ne l'est dans le sens de la coïncidence. L'« originaire » n'est pas d'un seul type, il n'est pas tout derrière nous ; la restitution du passé vrai, de la préexistence n'est pas toute la philosophie ; le vécu n'est pas plat, sans profondeur, sans dimension, ce n'est pas une couche opaque avec laquelle nous aurions à nous confondre ; l'appel à l'originaire va dans plusieurs directions : l'originaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation. Les difficultés de la coïncidence ne sont pas seulement des difficultés de fait qui laisseraient intact le principe. Nous avons déjà rencontré à propos de l'intuition des essences ce système de la double vérité, qui est aussi un système de double fausseté : car ce qui est vrai *en principe* ne l'étant jamais *en fait* et, réciproquement, la situation de fait n'engageant jamais les principes, chacune des deux instances condamne l'autre, et la condamne avec sursis, en lui [166] laissant compétence dans son ordre. Si la coïncidence n'est jamais que partielle, il ne faut pas définir la vérité par la coïncidence totale ou effective. Et si nous avons l'idée de la chose même et du passé même, il faut qu'elle ait quelque répondant dans le fait. Il faut donc que l'écart, sans lequel l'expérience de la chose ou du passé tomberait à zéro, soit aussi ouverture à la chose même, au passe même, qu'il entre dans leur définition. Alors, ce qui est donné, ce n'est pas la chose nue, le passé même tel qu'il fut en son temps, mais la chose prête à être vue, prégnante, par principe aussi bien qu'en fait, de toutes les visions qu'on peut en prendre, le passé tel qu'il fut un jour, plus une inexplicable altération, une étrange distance, – relié, par principe aussi bien qu'en fait, à une remémoration qui la franchit mais ne l'annule pas. Ce qu'il y

a, ce n'est pas une coïncidence de principe ou présomptive et une non-coïncidence de fait, une vérité mauvaise ou manquée, mais une non-coïncidence privative, une coïncidence de loin, un écart, et quelque chose comme une « bonne erreur ».

C'est à propos du langage qu'on verrait le mieux comment il ne faut pas et comment il faut revenir aux choses mêmes. Si nous rêvons de retrouver le monde naturel ou le temps par coïncidence, d'être identiquement le point *0* que nous voyons là-bas ou le souvenir pur qui du fond de nous régit nos remémorations, le langage est une puissance d'erreur, puisqu'il coupe le tissu continu qui nous joint vitalement aux choses et au passé, et s'installe entre lui et nous comme un écran. Le philosophe parle, mais c'est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable : il devrait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l'Être une philosophie qui y est déjà faite. Tout se passe au contraire comme s'il voulait mettre en mots un certain silence en lui qu'il écoute. Son « oeuvre » entière est cet effort absurde. Il écrivait pour dire son contact avec l'Être ; il ne l'a pas dit, et ne saurait le dire, puisque c'est du silence. [167] Alors, il recommence... Il faut donc croire que le langage n'est pas simplement le contraire de la vérité, de la coïncidence, qu'il y a ou qu'il pourrait y avoir, – et c'est ce qu'il cherche – un langage de la coïncidence, une manière de faire parler les choses mêmes. Ce serait un langage dont il ne serait pas l'organisateur, des mots qu'il n'assemblerait pas, qui s'uniraient à travers lui par entrelacement naturel de leur sens, par le trafic occulte de la métaphore, – ce qui compte n'étant plus le sens manifeste, de chaque mot et de chaque image, mais les rapports latéraux, les parentés, qui sont impliqués dans leurs virements et leurs échanges. C'est bien un langage de ce genre que Bergson même a revendiqué pour le philosophe. Mais il faut bien voir la conséquence : si le langage n'est pas nécessairement trompeur, la vérité n'est pas coïncidence, Muette.

Il n'est que de le prendre lui aussi à l'état vivant ou naissant, avec toutes ses références, celles en arrière de lui, qui le relient aux choses muettes qu'il interpelle, et celles qu'il envoie devant lui et qui font le monde des choses dites – avec son mouvement, ses subtilités, ses renversements, sa vie –, qui exprime et qui décuple celle des choses nues. Le langage est une vie, est notre vie et la leur. Non que *le langage* s'en empare et se la réserve : qu'aurait-il à dire s'il n'y avait que des choses dites ? C'est l'erreur des philosophies sémantiques de fermer le

langage comme s'il ne parlait que de soi : il ne vit que du silence ; tout ce que nous jetons aux autres a germé dans ce grand pays muet qui ne nous quitte pas. Mais, parce qu'ayant éprouvé en lui-même le besoin de parler, la naissance de la parole comme une bulle au fond de son expérience muette, le philosophe sait mieux que personne que le vécu est du vécu-parlé, que, né à cette profondeur, le langage n'est pas un masque sur l'Être, mais, si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, le plus valable témoin de l'Être, qu'il n'interrompt pas une immédiation [168] sans lui parfaite, que la vision même, la pensée même sont, a-t-on dit, « structurées comme un langage [19] », sont *articulation* avant la lettre, apparition de quelque chose là où il n'y avait rien ou autre chose. De sorte que le problème du langage n'est qu'un problème régional, si l'on veut, – c'est-à-dire : si l'on considère le langage tout fait, l'opération secondaire et empirique de traduction, de codage et de décodage, les langages artificiels, le rapport technique d'un son et d'un sens qui ne sont joints que par convention expresse, et sont donc idéalement isolables –, mais qu'au contraire, à considérer la parole parlante, l'assomption comme naturelle des conventions de la langue par celui qui vit en elle, l'enroulement en lui du visible et du vécu sur le langage, du langage sur le visible et le vécu, les échanges entre les articulations de son paysage muet et celles de sa parole, enfin ce langage opérant qui n'a pas besoin d'être traduit en significations et en pensées, ce langage-chose qui vaut comme arme, comme action, comme offense et comme séduction, parce qu'il fait affleurer tous les rapports profonds du vécu où il s'est formé, et qui est celui de la vie et de l'action, mais aussi celui de la littérature et de la poésie, alors ce logos est un thème absolument universel, il est le thème de la philosophie. Elle-même est langage, repose sur le langage ; mais cela ne la disqualifie ni pour parler du langage, ni pour parler du pré-langage et du monde muet qui les double : au contraire, elle est langage opérant, ce langage-là qui ne peut se savoir que du dedans, par la pratique, est ouvert sur les choses, appelé par les voix du silence, et continue un essai d'articulation qui est l'Être de tout être.

On se tromperait autant à définir la philosophie comme recherche des essences et comme fusion avec [169] les choses, et les deux erreurs ne sont pas si différentes. Qu'on s'oriente sur des essences d'autant plus

19 J. Lacan.

pures que celui qui les voit n'a pas de part au monde, qu'on regarde donc du fond du néant, ou qu'on cherche à se confondre avec les choses existantes, au point même et à l'instant même où elles sont, cette distance infinie, cette proximité absolue expriment de deux façons, survol ou fusion, le même rapport à la chose même. Ce sont là deux positivismes. Soit qu'on s'installe au niveau des énoncés, qui sont l'ordre propre des essences, soit dans le silence des choses, soit qu'on se fie absolument à la parole, ou qu'au contraire on s'en défie absolument, – l'ignorance du problème de la parole est ici celle de toute médiation. La philosophie est rabattue sur le plan unique de l'idéalité ou sur celui de l'existence. Des deux côtés on veut que quelque chose, – adéquation interne de l'idée ou identité à soi de la chose –, vienne obturer le regard, et l'on exclut ou l'on subordonne la pensée des lointains, la pensée d'horizon. Que tout être se présente dans une distance qui n'est pas un empêchement pour le savoir, qui en est au contraire la garantie, c'est ce qu'on n'examine pas. Que justement la présence du monde soit présence de sa chair à ma chair, que j'« en sois » et que je ne sois pas lui, c'est ce qui, aussitôt dit, est oublié : la métaphysique reste coïncidence. Qu'il y ait cette épaisseur de chair entre nous et le « noyau dur » de l'Être, c'est ce qui n'intervient pas dans la définition : cette épaisseur est mise à mon compte, c'est le manchon de non-être que la subjectivité transporte toujours autour de soi. Or, distance infinie ou proximité absolue, négation ou identification, notre rapport à l'Être est ignoré de la même façon dans les deux cas. Dans les deux cas, on le manque parce qu'on croit mieux l'assurer en s'approchant au plus près de l'essence ou de la chose. On oublie que cet être frontal, devant nous, soit que nous le posions, soit qu'il se pose en nous en tant qu'être-posé, est, par principe second, découpé sur un horizon [170] qui n'est pas rien, et qui lui n'est pas par composition. On oublie que notre ouverture, notre rapport fondamental à l'Être, celui qui fait que nous ne pouvons feindre de n'être pas, ne saurait se faire dans l'ordre de l'être-posé, puisque justement c'est elle qui nous apprend que vrais ou faux, les êtres-posés ne sont pas rien, que, celle-là ou une autre, une expérience est toujours contiguë, à une expérience, que nos perceptions, nos jugements, notre connaissance entière du monde, peuvent être changés, barrés, dit Husserl, mais non annulés, que, sous le doute qui les frappe, apparaissent d'autres perceptions, d'autres jugements plus vrais, parce que nous sommes dans l'Être et qu'il y a quelque chose. Bergson avait bien dit que le savoir fondamental n'est

pas celui qui veut tenir le temps comme entre des pinces, le fixer, le déterminer par des rapports entre ses parties, le mesurer, et qu'au contraire il s'offre lui-même à celui qui ne veut que « le voir [20] », et qui, justement parce qu'il a renoncé à le prendre, en rejoint, par vision, la poussée intérieure : l'idée de la fusion ou de la coïncidence se substitue le plus souvent à ces indications qui appelaient une théorie de la vue ou vision philosophique comme maximum de proximité vraie par rapport à un Être en déhiscence... Il faudrait revenir à cette idée de la proximité par distance, de l'intuition comme auscultation ou palpation en épaisseur, d'une vue qui est une vue de soi, torsion de soi sur soi, et qui met en question la « coïncidence ».

Par là, on verrait enfin ce que c'est que l'interrogation philosophique. Non pas le *an sit*, et le doute, où l'Être est sous-entendu, et non pas le « je sais que je ne sais rien », où perce déjà la certitude absolue des idées, mais un « que sais-je ? » vrai, qui n'est pas tout à fait celui de Montaigne. Car le « que sais-je ? » pourrait être simple appel à l'élucidation des choses que nous savons, sans [171] aucun examen de l'idée de savoir. Ce serait alors une de ces questions de connaissance, comme peut l'être aussi le « où suis-je ? » où l'on n'hésite que sur l'appellation à faire d'entités, – l'espace, le savoir – prises comme évidentes en elles-mêmes. Mais déjà, quand je dis au cours d'une phrase : « que sais-je ? », c'est une autre sorte de question qui naît, car elle déborde sur l'idée, du savoir même, elle invoque je ne sais quel lieu intelligible où devraient se trouver des faits, des exemples, des idées, qui me manquent, elle insinue que l'interrogatif n'est pas un Mode dérivé par inversion ou par renversement de l'indicatif et du positif, ni affirmation ni négation voilées ou attendues, mais une manière originale de viser quelque chose, pour ainsi, dire une *question-savoir*, qui ne peut par principe être dépassée par aucun énoncé ou « réponse », peut-être, donc, le mode propre de notre rapport avec l'Être, comme s'il était l'interlocuteur muet ou réticent de nos questions. « Que sais-je ? », c'est non seulement « qu'est-ce que savoir ? » et non seulement : « qui suis-je ? », mais finalement : « qu'y a-t-il ? », et même : « qu'est-ce que le *il y a* ? », – ces questions n'appelant pas l'exhibition de quelque chose dite qui y mettrait fin, mais le dévoilement d'un Être qui n'est pas posé, parce qu'il n'a pas besoin de l'être, parce qu'il est silencieusement

20 *La Pensée et le Mouvant*. [Alcan, Paris, 1934, p. 10.]

derrière toutes nos affirmations, négations, et même derrière toutes questions formulées, non qu'il s'agisse de les oublier dans son silence, non qu'il s'agisse de l'emprisonner dans notre bavardage, mais parce que la philosophie est la reconversion du silence et de la parole, l'un dans l'autre : « C'est l'expérience [...] muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens *. »

* Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr., Vrin, Paris, 1947.

[172]

**Le Visible et l’Invisible.**

# L’ENTRELACS - LE CHIASME

Retour au sommaire

S'il est vrai que la philosophie, dès qu'elle se déclare réflexion ou coïncidence, préjuge de ce qu'elle trouvera, il lui faut encore une fois tout reprendre, rejeter les instruments que la réflexion et l’intuition se sont donnés, s'installer en un lieu où elles ne se distinguent pas encore, dans des expériences qui n'aient-pas encore été « travaillées », qui nous offrent tout à la fois, pêle-mêle, et le *c* sujet » et l'« objet », et l'existence et l'essence, et lui donnent donc les moyens de les redéfinir. Voir, parler, même penser, – sous certaines réserves, car dès qu'on distingue absolument le penser du parler on est déjà en régime de réflexion –, sont des expériences de ce genre, à la fois irrécusables et énigmatiques. Elles ont un nom dans toutes les langues, mais qui dans toutes aussi porte des significations en touffe, des buissons de sens propres et de sens figurés, de sorte que ce n'est pas un de ces noms, comme ceux de la science, qui font la lumière, en attribuant à ce qui est nommé une signification circonscrite, mais plutôt l'indice répété, le rappel insistant, « d'un mystère aussi familier qu'inexpliqué, d'une lumière qui, éclairant le reste, demeure a son origine dans l'obscurité. Si nous pouvions retrouver dans l'exercice du voir et du parler quelques-unes des références vivantes qui leur assignent dans la langue une telle destinée, peut-être nous apprendraient-elles à former nos nouveaux instruments, et d'abord à comprendre notre recherche, notre interrogation elles-mêmes.

[173]

Le visible autour de nous semble reposer en lui-même. C'est comme si notre vision se formait en son cœur, ou comme s'il y avait de lui à nous une accointance aussi étroite que celle de la mer et de la plage. Et pourtant, il n'est pas possible que nous nous fondions en lui, ni qu'il passe en nous, car alors la vision s'évanouirait au moment de se faire, par disparition ou du voyant ou du visible. Ce qu'il y a donc, ce ne sont pas des choses identiques à elles-mêmes qui, par après, s'offriraient au voyant, et ce n'est pas un voyant, vide d'abord, qui, par après, s'ouvrirait à elles, mais quelque chose dont nous ne saurions être plus près qu'en le palpant du regard, des choses que nous ne saurions rêver de voir « toutes nues », parce que le regard même les enveloppe, les habille de sa chair. D'où vient que, ce faisant, il les laisse à leur place, que la vision que nous en prenons nous semble venir d'elles, et qu'être vu ne soit pour elles qu'une dégradation de leur être éminent ? Quel est ce talisman de la couleur, cette vertu singulière du visible qui fait que, tenu à bout de regard, il est pourtant bien plus qu'un corrélatif de ma vision, c'est lui qui me l'impose comme une suite de son existence souveraine ? D'où vient que, les enveloppant, mon regard ne les cache pas, et, enfin, que, les voilant, il les dévoile ? *

Il faut comprendre d'abord que ce rouge sous mes [174] yeux n'est pas, comme on dit toujours, un *quale,* une pellicule d'être sans épaisseur, message à la fois indéchiffrable et évident, qu'on a ou qu'on n'a pas reçu, mais dont on sait, si on l'a reçu, tout ce qu'il y a à savoir, et dont il n'y a en somme rien à dire. Il demande une mise au point, même brève, il émerge d'une rougeur, moins précise, plus générale, où

* *Insérées, ici, entre crochets, dans le coure même du texte, ces lignes :* c'est que le regard est lui-même incorporation du voyant au visible, recherche de lui-même, qui EN EST, dans le visible, – c'est que le visible du monde n'est pas enveloppe du QUALE, mais ce qui est entre les quale, tissu conjonctif des horizons extérieurs et intérieurs – c'est comme chair offerte à chair que le visible a son aséité et qu'il est mien – La chair comme SICHTIGKEIT et généralité → de la vision est question et réponse... L'ouverture par chair : les 2 feuillets de mon corps et les feuillets du monde visible... C'est entre ces feuillets intercalés qu'il y a visibilité... Mon corps modèle des choses et les choses modèle de mon corps : le corps lié par toutes ses parties au monde, contre lui → tout cela veut dire : le monde, la chair non comme fait ou somme de faits, mais comme lieu d'une inscription de vérité : le faux barré, non annulé.

mon regard était pris et s'enlisait avant de le *fixer*, comme on dit si bien. Et si, maintenant que je l'ai fixe, mes yeux s'enfoncent en lui, dans sa structure fixe, ou s'ils recommencent d'errer alentour, le *quale* reprend son existence atmosphérique. Sa forme précise est solidaire d'une certaine configuration ou texture laineuse, métallique ou poreuse [?], et il est peu de chose en regard de ces participations. Claudel dit à peu près qu'un certain bleu de la mer est si bleu qu'il n'y a que le sang qui soit plus rouge. La couleur est d'ailleurs variante dans une autre dimension de variation, celle de ses rapports avec l'entourage : ce rouge n'est ce qu'il est qu'en se reliant de sa place à d'autres rouges autour de lui, avec lesquels il fait constellation, ou à d'autres couleurs qu'il domine ou qui le dominent, qu'il attire ou qui l'attirent, qu'il repousse ou qui le repoussent. Bref, c'est un certain nœud dans la trame du simultané et du successif. C'est une concrétion de la visibilité, ce n'est pas un atome. À plus forte raison, la robe rouge tient-elle de toutes ses fibres au tissu du visible, et, par lui, à un tissu d'être invisible. Ponctuation dans le champ des choses rouges, qui comprend les tuiles des toits, le drapeau des garde-barrières et de la Révolution, certain terrains près d'Aix ou à Madagascar, elle l'est aussi dans celui des robes rouges, qui comprend, avec des robes de femmes, des robes de professeurs, d'évêques et d'avocats généraux et aussi dans celui des parures et celui des uniformes. Et son rouge, à la lettre, n'est pas le même, selon qu'il paraît dans une constellation ou dans l'autre, selon que précipite en lui la pure essence de la Révolution de 1917, [175] ou celle de l'éternel féminin, ou celle de l'accusateur public, ou celle des Tziganes, vêtus à la hussarde, qui régnaient il y a vingt-cinq ans sur une brasserie des Champs-Élysées. Un certain rouge, c'est aussi un fossile ramené du fond des mondes imaginaires. Si l'on faisait état de toutes ces participations, on s'apercevrait qu'une couleur nue, et en général un visible, n'est pas un morceau d'être absolument dur, insécable, offert tout nu à une vision qui ne pourrait être que totale ou nulle, mais plutôt une sorte de détroit entre des horizons extérieurs et des horizons intérieurs toujours béants, quelque chose qui vient toucher doucement et fait résonner à distance diverses régions du monde coloré ou visible, une certaine différenciation, une modulation éphémère de ce monde, moins couleur ou chose donc, que différence entre des choses et des couleurs, cristallisation momentanée de l'être coloré ou de la visibilité. Entre les couleurs et les visibles prétendus, on retrouverait le tissu qui

les double, les soutient, les nourrit et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et *chair* des choses.

Si l'on se retourne sur le voyant, on va constater que ceci n'est pas analogie ou comparaison vague, et doit être pris à la lettre. Le regard, disions-nous, enveloppe, palpe, épouse les choses visibles. Comme s'il était avec elles dans un rapport d'harmonie préétablie, comme s'il les savait avant de les savoir, il bouge à sa façon dans son « style saccadé et impérieux, et pourtant les vues prises ne sont pas quelconques, je ne regarde pas un chaos, mais des choses, de sorte qu'on ne peut pas dire enfin si c'est lui où si c'est elles qui commandent. Qu'est-ce que cette prépossession du visible, cet art de l'interroger selon ses vœux, cette exégèse inspirée ? Nous trouverions peut-être la réponse dans la palpation tactile où l'interrogeant et l'interrogé sont plus proches, et dont, après tout, celle de l'œil est une variante remarquable. D'où vient que je donne à mes mains, notamment, [176] ce degré, cette vitesse et cette direction du mouvement, qui sont capables de me faire sentir les textures du lisse et du rugueux ? Il faut qu'entre l'exploration et ce qu'elle m'enseignera, entre mes mouvements et ce que je touche, existe quelque rapport de principe, quelque parenté, selon laquelle ils ne sont pas seulement, comme les pseudopodes de l'amibe, de vagues et éphémères déformations de l'espace corporel, mais l'initiation et l'ouverture à un monde tactile. Ceci ne peut arriver que si, en même temps que sentie du dedans, ma main est aussi accessible du dehors, tangible elle-même, par exemple, pour mon autre main, si elle prend place parmi les choses qu'elle touche, est en un sens l'une d'elles, ouvre enfin sur un être tangible dont elle fait aussi partie. Par ce recroisement en elle du touchant et du tangible, ses mouvements propres s'incorporent à l'univers qu'ils interrogent, sont reportés sur la même carte que lui ; les deux systèmes s'appliquent l'un sur l'autre, comme les deux moitiés d'une orange. Il n'en va pas autrement de la vision, à ceci près, dit-on, qu'ici l'exploration et les renseignements qu'elle recueille n'appartiennent pas « au même sens ». Mais cette délimitation des sens est grossière. Déjà dans le « toucher », nous venons de trouver trois expériences distinctes qui se sous-tendent, trois dimensions qui se recoupent, mais sont distinctes : un toucher du lisse et du rugueux, un toucher des choses, – un sentiment passif du corps et de son espace –, et enfin un véritable toucher du toucher, quand ma main droite touche ma main gauche en train de palper les choses, par lequel le « sujet

touchant » passe au rang de touché, descend dans les choses, de sorte que le toucher se fait du milieu du monde et comme en elles. Entre le sentiment massif que J'ai du sac où je suis enclos, et le contrôle du dehors que ma main exerce sur ma main, il y a autant de différence que des mouvements de mes yeux aux changements qu'ils produisent dans le visible. Et comme, inversement, [177] toute expérience du visible m'a toujours été donnée dans le contexte des mouvements du regard, le spectacle visible appartient au toucher ni plus ni moins que les « qualités tactiles ». Il faut nous habituer à penser que tout visible est taillé dans le tangible, tout être tactile promis en quelque manière à la visibilité, et qu'il y 'a empiètement, enjambement, non seulement entre le touché et le touchant, mais aussi entre le tangible et le visible qui est incrusté en lui, comme, inversement, lui-même n'est pas un néant de visibilité, n'est pas sans existence visuelle. Puisque le même corps voit et touche, visible et tangible appartiennent au même monde. C'est une merveille trop peu remarquée que tout mouvement de mes yeux – bien plus, tout déplacement de mon corps – a sa place dans le même univers visible que par eux je détaille et j'explore, comme, inversement, toute vision a lieu quelque part dans l'espace tactile. Il y a relèvement double et croisé du visible dans le tangible et du tangible dans le visible, les deux cartes sont complètes, et pourtant elles ne se confondent pas. Les deux parties sont parties totales et pourtant ne sont pas superposables.

Donc, sans même entrer dans les implications propres du voyant et du visible, nous savons que, puisque la vision est palpation par le regard, il faut qu'elle aussi s'inscrive dans l'ordre d'être qu'elle nous dévoile, il faut que celui qui regarde ne soit pas lui-même étranger au monde qu'il regarde. Dès que je vois, il faut (comme l'indique si bien le double sens du mot) que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu. N'examinons pas pour le moment jusqu'où va cette identité du voyant et du visible, si nous en avons une expérience pleine ou s'il y manque quelque chose et quoi. Il nous suffit pour le moment de constater que celui qui voit ne peut posséder [178] le visible que s'il en est possédé, s'il *en est* *, si, par principe, selon ce qui est prescrit par l'articulation du regard et des choses, il est l'un des

* *En marge :* l'UERPRASENTIERBARKEIT c'est la chair.

visibles, capable, par un singulier retournement, de les voir, lui qui est l'un d'eux **.

On comprend alors pourquoi, à la fois, nous voyons les choses elles-mêmes, en leur lieu, où elles sont, selon leur être qui est bien plus que leur être-perçu, et à la fois nous sommes éloignés d'elles de toute l'épaisseur du regard et du corps : c'est que cette distance n'est pas le contraire de cette proximité, elle est profondément accordée avec elle, elle en est synonyme. C'est que l'épaisseur de chair entre le voyant et la chose est constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporéité à lui ; ce n'est pas un obstacle entre lui et elle, c'est leur moyen de communication. C'est pour la même raison que je suis au cœur du visible et que j'en suis loin : cette raison est qu'il est épais, et, par là, naturellement destiné à être vu par un corps. Ce qu'il y a d'indéfinissable dans le *quale,* dans la couleur, n'est rien d'autre qu'une manière brève, péremptoire, de donner en un seul quelque chose, en un seul ton de l'être, des visions passées, des visions à venir, par grappes entières. Moi qui vois, j'ai ma profondeur aussi, étant adossé à ce même visible que je vois et qui se referme derrière moi, je le sais bien. L'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair.

Le corps interposé n'est pas lui-même chose, matière interstitielle, tissu conjonctif, mais *sensible pour soi,* ce qui veut dire, non pas cette absurdité : couleur qui se voit, surface qui se touche, – mais ce paradoxe [?] : un ensemble de couleurs et de surfaces habitées par un [179] toucher, une vision, donc *sensible exemplaire,* qui offre à celui qui l'habite et le sent de quoi sentir tout ce qui au-dehors lui ressemble, de sorte que, pris dans le tissu des choses, il le tire tout à lui, l'incorpore, et, du même mouvement, communique aux choses sur lesquelles il se ferme cette identité sans superposition, cette différence sans contradiction, cet écart du dedans et du dehors, qui constituent son secret natal *. Le corps nous unit directement aux choses par sa propre

** *En marge :* le visible n'est pas un zéro de tangible, le tangible n'est pas un zéro de visibilité (rapport d'empiétement).

* *Insérées, ici, entre crochets, dans le cours même du texte, ces lignes :* on peut dire que nous percevons les choses mêmes, que nous sommes le monde qui se pense, – ou que le monde est au cœur de notre chair. En tout cas, reconnu un rapport corps-monde, il y a ramification de mon corps et ramification du

ontogénèse, en soudant l'une à l'autre les deux ébauches dont il est fait, ses deux lèvres : la masse sensible qu'il est et la masse du sensible où il naît par ségrégation, et à laquelle, comme voyant, il reste ouvert. C'est lui, et lui seul, parce qu'il est un être à deux dimensions, qui peut nous mener aux choses mêmes, qui ne sont pas elles-mêmes des êtres plats, mais des êtres en profondeur, inaccessibles à un sujet de survol, ouvertes à celui-là seul, s'il est possible, qui coexiste avec elles dans le même monde. Quand nous parlons de la chair du visible, nous n'entendons pas faire de l'anthropologie, décrire un monde recouvert de toutes nos projections, réserve faite de ce qu'il peut être sous le masque humain. Nous voulons dire, au contraire, que l'être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d'une certaine absence, est un prototype de l'Être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout visible : déjà, le cube rassemble en lui des *visibilia* incompossibles, comme mon corps est d'un seul coup corps phénoménal et corps objectif, et s'il est enfin, c'est, comme lui, par [180] un coup de force. Ce qu'on appelle un visible, c'est, disions-nous, une qualité prégnante d'une texture, la surface d'une profondeur, une coupe sur un être massif, un grain ou corpuscule porté par une onde de l'Être. Puisque le visible total est toujours derrière, ou après, ou entre les aspects qu'on en voit, il n'y a accès vers lui que par une expérience qui, comme lui, soit toute hors d'elle-même : c'est à ce titre, et non comme porteur d'un sujet connaissant, que notre corps commande pour nous le visible, mais il ne l'explique pas, ne l'éclaire pas, il ne fait que concentrer le mystère de sa visibilité éparse ; et c'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici. Certes, entre les deux « côtés » de notre corps, le corps comme sensible et le corps comme sentant, – ce que nous avons appelé autrefois corps objectif et corps phénoménal –, on peut répondre qu'il y a, plutôt qu'un écart, l'abîme qui sépare l'En Soi du Pour Soi. C'est une question, et nous ne l'éviterons pas, de savoir comment le sentant sensible peut être aussi pensée. Mais ici, cherchant à former nos premiers concepts de manière à éviter les impasses classiques, nous n'avons pas à faire acception des difficultés qu'ils peuvent offrir quand on les confronte avec un *cogito* qui, lui-même, est

monde et correspondance de son dedans et de mon dehors, de mon dedans et de son dehors.

à revoir. Oui ou non, avons-nous un corps, c'est-à-dire non pas un objet de pensée permanent, mais une chair qui souffre quand elle est blessée, des mains qui touchent ? On le sait : des mains ne suffisent pas pour toucher, mais décider pour cette seule raison que nos mains ne touchent pas, et les renvoyer au monde des objets ou des instruments, ce serait, acceptant la bifurcation du sujet et de l'objet, renoncer par avance à comprendre le sensible et nous priver de ses lumières. Nous proposons au contraire de le prendre au mot pour commencer. Nous disons donc que notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche ; nous disons, parce que c'est évident, qu'il [181] réunit en lui ces deux propriétés, et sa double appartenance à l'ordre de l'« objet » et à l'ordre du « sujet » nous dévoile entre les deux ordres des relations très inattendues. Si le corps a cette double référence, ce ne peut être par un hasard incompréhensible. Il nous enseigne que chacune appelle l'autre. Car, si le corps est chose parmi les choses, c'est en un sens plus fort et plus profond qu'elles : c'est, disions-nous, qu'il *en est*, et ceci veut dire qu'il se détache sur elles et, dans cette mesure, se détache d'elles. Il n'est pas simplement chose *vue* en fait (je ne vois pas mon dos), il est visible en droit, il tombe sous une vision à la fois inéluctable et différée. Réciproquement, s'il touche et voit, ce n'est pas qu'il ait les visibles devant lui comme objets : ils sont autour de lui, ils entrent même dans son enceinte, ils sont en lui, ils tapissent du dehors et du dedans ses regards et ses mains. S'il les touche et les voit, c'est seulement que, étant de leur famille, visible et tangible lui-même, il use de son être comme d'un moyen pour participer au leur, que chacun des deux êtres est pour l'autre archétype, que le corps appartient à l'ordre des choses comme le monde est chair universelle. Il ne faut même pas dire, comme nous le faisions tout à l'heure, que le corps est fait de deux feuillets, dont l'un, celui du « sensible », est solidaire du reste du monde ; il n'y a pas en lui deux feuillets ou deux couches, il n'est fondamentalement ni chose vue seulement, ni voyant seulement, il est la Visibilité tantôt errante et tantôt rassemblée, et, a ce titre, il n'est pas dans le monde, il ne détient pas, comme dans une enceinte privée, sa vue du monde : il voit le monde même, le monde de tous, et sans avoir à sortir de « soi », parce qu'il n'est tout entier, parce que ses Mains, ses yeux, ne sont rien d'autre, que cette référence d'un visible, d'un tangible-étalon à tous ceux dont il porte la ressemblance, et dont il recueille le témoignage, par une magie qui est la vision, le toucher mêmes. Parler de feuillets ou de couches,

c'est encore [182] aplatir et juxtaposer, sous le regard réflexif, ce qui coexiste dans le corps vivant et debout. Si l'on veut des métaphores, il vaudrait mieux dire que le corps senti et le corps sentant sont comme l'envers et l'endroit, ou encore, comme deux segments d'un seul parcours circulaire, qui, par en haut, va de gauche à droite, et, par en bas, de droite à gauche, mais qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases. Or, tout ce qu'on dit du corps senti retentit sur le sensible entier dont il fait partie, et sur le monde. Si le corps est un seul corps dans ses deux phases, il s'incorpore le sensible entier, et du même mouvement s'incorpore lui-même à un « Sensible en soi ». Il nous faut rejeter les préjugés séculaires qui mettent le corps dans le monde et le voyant dans le corps, ou, inversement, le monde et le corps dans le voyant, comme dans une boîte. Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair ? Où mettre dans le corps le voyant, puisque, de toute évidence, il n'y a dans le corps que des « ténèbres bourrées d'organes », c'est-à-dire du visible encore ? Le monde vu n'est pas « dans » mon corps, et mon corps n'est pas « dans » le monde visible à titre ultime : chair appliquée à une chair, le monde ne l'entoure ni n'est entouré par elle. Participation et apparentement au visible, la vision ne l'enveloppe ni n'en est enveloppée définitivement. La pellicule superficielle du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps. Mais la profondeur sous cette surface contient mon corps et contient donc ma vision. Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre. Ou plutôt, si, comme il le faut encore une fois, on renonce à la pensée par plans et perspectives, il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et, dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre...

[183]

Nous aurons à nous demander ce que nous avons trouvé au juste avec cette étrange adhérence du voyant et du visible. Il y a vision, toucher, quand un certain visible, un certain tangible, se retourne sur tout le visible, tout le tangible dont il fait partie, ou quand soudain il s'en trouve *entouré*, ou quand, entre lui et eux, et par leur commerce, se forme une Visibilité, un Tangible en soi, qui n'appartiennent en propre ni au corps comme fait ni au monde comme fait, – comme sur deux

miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies d'images emboîtées qui n'appartiennent vraiment à aucune des deux surfaces, puisque chacune n'est que la réplique de l'autre, qui font donc couple, un couple plus réel que chacune d'elles. De sorte que le voyant étant pris dans cela qu'il voit, c'est encore lui même qu'il voit : il y a un narcissisme fondamental de toute vision ; et que, pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité, – ce qui est le sens second et plus profond du narcissisme : non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu. C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela. La chair n'est pas matière, dans le sens de corpuscules d'être qui s'additionneraient ou se continueraient pour former les êtres. Le visible (les choses comme mon corps) n'est pas non plus je ne sais quel matériau « psychique » qui serait, Dieu sait comment, amené à l'être par des choses existant en fait et agissant sur mon corps de fait. D'une façon générale, [184] il n'est pas fait, ou somme de faits « matériels », ni « spirituels ». Et il n'est pas davantage représentation pour un esprit : un esprit ne saurait être capté par ses représentations, il répugnerait à cette insertion dans le visible qui est essentielle au voyant. La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'« élément », au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une *chose générale,* à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un « élément » de l'Être. Non pas fait ou somme de faits, et pourtant adhérente au *lieu* et au *maintenant.* Bien plus : inauguration du *où* et du *quand,* possibilité et exigence du fait, en un mot facticité, ce qui fait que le fait est fait. Et, du même coup aussi, ce qui fait qu'ils ont du sens, que les faits parcellaires se disposent autour de « quelque chose ». Car, s'il y a chair, c'est-à-dire si la face cachée du cube rayonne quelque part aussi bien que celle que j'ai sous les yeux, et coexiste avec elle, et si moi qui vois le cube, je relève aussi du visible,

je suis visible d'ailleurs, et si lui et moi, ensemble, sommes pris dans un même « élément », – faut-il dire du voyant ou du visible –, cette cohésion, cette visibilité de principe, l'emporte sur toute discordance momentanée. Toute vision ou tout visible partiel qui y ferait définitivement échec est, par avance, non pas annulé, ce qui y laisserait une lacune, – bien mieux : remplacé par une vision et un visible plus exacts, selon le principe de la visibilité, qui, comme par une sorte d'horreur du vide, appelle déjà la vision et le visible vrais, non seulement comme substituts de leurs erreurs, mais encore comme leur explication, leur relative justification, de telle sorte qu'elles sont, comme dit si bien Husserl, non pas effacées mais « barrées »... Telles sont les conséquences extravagantes où l'on est conduit quand en prend au sérieux, [185] quand on interroge, la vision. Et certes on peut s'en abstenir et passer outre, mais ce serait pour retrouver confus, indistincts, non éclaircis, des lambeaux de cette, ontologie du visible mêlés à toutes nos théories de la connaissance, et notamment à celles que, cahin-caha, véhiculent les sciences. Nous n'avons certes pas fini de les ruminer. Il ne s'agissait dans cette première esquisse que de faire entrevoir ce domaine étrange auquel l'interrogation proprement dite donne accès...

Or le domaine, on s'en aperçoit vite, est illimité. Si nous pouvons montrer que la chair est une notion dernière, qu'elle n'est pas union ou composé de deux substances, mais pensable par elle-même, s'il y a un rapport à lui-même du visible qui me traverse et me constitue en voyant, ce cercle que je ne fais pas, qui me fait, cet enroulement du visible sur le visible, peut traverser, animer d'autres corps aussi bien que le mien, et si j'ai pu comprendre comment en moi naît cette vague, comment le visible qui est là-bas est simultanément mon paysage, à plus forte raison puis-je comprendre qu'ailleurs aussi il se referme sur lui-même, et qu'il y ait d'autres paysages que le mien. S'il s'est laissé capter par un de ses fragments, le principe de la captation est acquis, le champ ouvert pour d'autres. Narcisses, pour une « intercorporéité ». Si ma main gauche peut toucher ma main droite pendant qu'elle palpe les tangibles, la toucher en train de toucher, retourner sur elle sa palpation, pourquoi, touchant la main d'un autre, ne toucherais-je pas en elle le même pouvoir d'épouser les choses que j'ai touché dans la mienne ? Il est vrai que « les choses » dont il s'agit sont les miennes, que toute l'opération se passe, comme on dit, « en moi », dans mon paysage, alors qu'il s'agit

d'en instituer un autre. Au contraire, quand une de mes mains touche l'autre, le monde de chacune ouvre sur celui de l'autre parce que l'opération est à volonté réversible, qu'elles appartiennent toutes deux, comme on dit, à un seul espace de [186] conscience, qu'un seul homme touche une seule chose à travers toutes deux. Mais pour que mes deux mains ouvrent sur un seul monde, il ne suffit pas qu'elles soient données à une seule *conscience* : ou alors la difficulté qui nous occupe disparaîtrait aussi ; les autres corps étant connus de moi comme le mien, c'est encore au même monde qu'ils auraient et que j'aurais affaire. Non, mes deux mains touchent les mêmes choses parce qu'elles sont les mains d'un même corps ; or chacune d'elles a son expérience tactile ; si néanmoins elles ont affaire à un seul tangible, c'est que de l'une à l'autre, à travers l'espace corporel, comme d'ailleurs entre mes deux yeux, existe une relation très spéciale qui fait d'elles deux un seul organe d'expérience, comme de mes deux yeux les canaux d'une seule vision cyclopéenne. Relation difficile à penser, puisqu'un œil, une main, sont capables de vision, de toucher, et que, ce qui est à comprendre, c'est que ces visions, ces touchers, ces petites subjectivités, ces « consciences de... », puissent s'assembler comme des fleurs, dans un bouquet, quand chacune étant « conscience de », étant Pour Soi, réduit les autres en objets. On ne sortira d'embarras qu'en renonçant à la bifurcation de la « conscience de » et de l'objet, en admettant que mon corps synergique n'est pas objet, qu'il rassemble en faisceau les « consciences » adhérentes à ses mains, à ses yeux, par une opération qui est, relativement à elles, latérale, transversale, que « ma conscience » n'est pas l'unité synthétique, incréée, centrifuge, d'une multitude de « consciences de... », comme elle centrifuges, qu'elle est soutenue, sous-tendue, par l'unité pré-réflexive et pré-objective de mon corps. Ce qui veut dire que chaque vision monoculaire, chaque toucher par une seule main, tout en ayant son visible, son tactile, est liée à chaque autre vision, à chaque autre toucher, de manière à faire avec eux l'expérience d'un seul corps devant un seul monde, par une possibilité de réversion, de reconversion [187] de son langage dans le leur, de report et de renversement, selon laquelle le petit monde privé de chacun est, non pas juxtaposé à celui de tous les autres, mais entouré par lui, prélevé sur lui, et tous ensemble sont un Sentant en général devant un Sensible en général. Or, cette généralité qui fait l'unité de mon corps, pourquoi ne l'ouvrirait-elle pas aux autres corps ? La poignée de main aussi est réversible, je puis me sentir touché aussi bien et en même

temps que touchant, et, certes, il n'y a pas un grand animal dont nos corps soient les organes, comme les mains, les yeux, le sont pour chacun d'eux. Pourquoi la synergie n'existerait-elle pas entre différents organismes, si elle est possible à l'intérieur de chacun ? Leurs paysages s'enchevêtrent, leurs actions et leurs passions s'ajustent exactement : cela est possible dès qu'on cesse de définir à titre primordial le sentir par l'appartenance à une même « conscience », et qu'au contraire on le comprend comme retour sur soi du visible, adhérence charnelle du sentant au senti et du senti au sentant. Car recouvrement et fission, identité et-différence, elle fait naître un rayon de lumière naturelle qui éclaire toute chair et non pas seulement la mienne. Les couleurs, les reliefs tactiles d'autrui sont pour moi, dit-on, un mystère absolu, me sont à jamais inaccessibles. Ce n'est pas tout à fait vrai, il suffit pour que j'en aie, non pas une idée, une image, ou une représentation, mais comme l'expérience imminente, que je regarde un paysage, que j'en parle avec quelqu'un : alors, par l'opération concordante de son corps et du mien, ce que je vois passe en lui, ce vert individuel de la prairie sous mes yeux envahit sa vision sans quitter la mienne, je reconnais dans mon vert son vert, comme le douanier soudain dans ce promeneur l'homme dont on lui a donné le signalement. Il n'y a pas ici de problème de l'*alter ego* parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette [188] propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel.

Avec la réversibilité du visible et du tangible, ce qui nous est ouvert, c'est donc, sinon encore l'incorporel, du moins un être intercorporel, un domaine présomptif du visible et du tangible, qui s'étend plus loin que les choses que je touche et vois actuellement.

Il y a un cercle du touché et du touchant, le touché saisit le touchant ; il y a un cercle du visible et du voyant, le voyant n'est pas sans existence visible * ; il y a même inscription du touchant au visible, du voyant au tangible, et réciproquement, enfin il y a propagation de ces échanges à tous les corps de même type et de même style que je vois et touche, – et cela par la fondamentale fission ou ségrégation du sentant et du

* *Insérée, ici, entre crochets, dans le cours même du texte, cette note :* que sont ces adhérences-là à côté de celles de la voix et de l'ouïe ?

sensible qui, latéralement, fait communiquer les organes de mon corps et fonde la transitivité d'un corps à l'autre.

Dès que nous voyons d'autres voyants, nous n'avons plus seulement devant nous le regard sans prunelle, la glace sans tain des choses, ce faible reflet, ce fantôme de nous-mêmes, qu'elles évoquent en désignant une place parmi elles d'où nous les voyons : désormais, par d'autres yeux nous sommes à nous-mêmes pleinement visibles ; cette lacune où se trouvent nos yeux, notre dos, elle est comblée, comblée par du visible encore, mais dont nous ne sommes pas titulaires ; certes, pour y croire, pour faire entrer en compte une vision qui n'est pas la nôtre, c'est inévitablement, c'est toujours à l'unique trésor de notre vision que nous puisons, et l'expérience donc ne peut rien nous enseigner qui ne soit esquissé en elle. Mais le propre du visible, disions-nous, est d'être superficie d'une profondeur inépuisable : c'est ce qui fait qu'il peut être ouvert à [189] d'autres visions que la nôtre. En se réalisant donc, elles accusent les limites de notre vision de fait, elles soulignent l'illusion solipsiste qui est de croire que tout dépassement est dépassement par soi. Pour la première fois, le voyant que je suis m'est vraiment visible ; pour la première fois, je m'apparais retourné jusqu'au fond sous mes propres yeux. Pour la première fois aussi, mes mouvements ne vont plus vers les choses à voir, à toucher, ou vers mon corps, en train de les voir et de les toucher, mais ils s'adressent au corps en général et pour lui-même (que ce soit le mien ou celui d'autrui), parce que, pour la première fois, par l'autre corps, je vois que, dans son accouplement avec la chair du monde, le corps apporte plus qu'il ne reçoit, ajoutant au monde que je vois le trésor nécessaire de ce qu'il voit, lui. Pour la première fois, le corps ne s'accouple plus au monde, il enlace un autre corps, [s'y] * appliquant soigneusement de toute son étendue, dessinant inlassablement de ses mains l'étrange statue qui donne à son tour tout ce qu'elle reçoit, perdu hors du monde et des buts, fasciné par l'unique occupation de flotter dans l'Être avec une autre vie, de se faire le dehors de son dedans et le dedans de son dehors. Et dès lors, mouvement, toucher, vision, s'appliquant à l'autre et à eux-mêmes, remontent vers leur source et, dans le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression.

* S'y que nous réintroduisons dans le texte avait été biffé apparemment par erreur.

Or, cette chair que l'on voit et que l'on touche n'est pas toute la chair, ni cette corporéité massive, tout le corps. La réversibilité qui définit la chair existe dans d'autres champs, elle y est même incomparablement plus agile, et capable de nouer entre les corps des relations qui, cette fois, n'élargiront pas seulement, passeront définitivement le cercle du visible. Parmi mes [190] mouvements, il en est qui ne vont nulle part, – qui ne vont pas même retrouver dans l'autre corps leur ressemblance ou leur archétype : ce sont les mouvements du visage, beaucoup de gestes, et surtout ces étranges mouvements de la gorge et de la bouche qui font le cri et la voix. Ces mouvements-là finissent en sens et je les entends. Comme le cristal, le métal et beaucoup d'autres substances, je suis un être sonore, mais ma vibration à moi je l'entends du dedans ; comme a dit Malraux, je m'entends avec ma gorge. En quoi, comme il l'a dit aussi, je suis incomparable, ma voix est liée à la masse de ma vie comme ne l'est la voix de personne. Mais si je suis assez près de l'autre qui parle pour entendre son souffle et sentir son effervescence et sa fatigue, j'assiste presque, en lui comme en moi, a l'effrayante naissance de la vocifération. Comme il y a une réflexivité du toucher, de la vue et du système toucher-vision, il y a une réflexivité des mouvements de phonation et de l'ouïe, ils ont leur inscription sonore, les vociférations ont en moi leur écho moteur. Cette nouvelle réversibilité et l'émergence de la chair comme expression sont le point d'insertion du parler et du penser dans le monde du silence *.

* *Insérées, ici, entre crochets, ces lignes :* en quel sens nous n'avons pas encore introduit le penser : certes, nous ne sommes pas dans l'en soi. Dès l'instant que nous disions vont, VISIBLE, et que nous décrivions la déhiscence du sensible, nous étions, si l'on veut, dans l'ordre de la pensée. Nous n'y étions pas dans le sens que le penser que nous avons introduit était IL Y A, et non IL M'APPARAÎT QUE... (apparaître qui ferait tout l'être, s'apparaître). Notre thèse est qu'il faut ce IL Y A d'inhérence, et notre problème de montrer que pensée, au sens restrictif (signification pure, pensée de voir et de sentir) ne se comprend que comme accomplissement par d'autres moyens du vœu du IL Y A, par sublimation du IL Y A et réalisation d'un invisible qui est exactement l'envers du visible, la puissance du visible. De sorte qu'entre son et sens, parole et ce qu'elle veut dire, il y a encore rapport de réversibilité et nulle discussion de priorité, l'échange des paroles étant exactement différenciation dont la pensée est l'intégrale.

À la frontière du monde muet ou solipsiste, là où, [191] en présence d'autres voyants, mon visible se confirme comme exemplaire d'une universelle visibilité, nous touchons à un sens second ou figuré de la vision, qui sera l'*intuitus mentis* ou idée, à une sublimation de la chair, qui sera esprit ou pensée. Mais la présence de fait des autres corps ne saurait produire la pensée ou l'idée si la semence n'en était dans le mien. La pensée est rapport à soi et au monde aussi bien que rapport à autrui, c'est donc dans les trois dimensions à la fois qu'elle s'établit. Et c'est directement dans l'infrastructure de la vision qu'il faut la faire apparaître. La faire apparaître, disons-nous, et non la faire naître : car nous laissons en suspens pour le moment la question de savoir si elle n'y était pas déjà impliquée. Autant il est manifeste que le sentir est dispersé dans mon corps, que ma main touche par exemple, et qu'en conséquence il nous est interdit de rapporter par avance le sentir à une pensée dont il ne serait qu'un m'ode, – autant il serait absurde de concevoir le toucher comme une colonie d'expériences tactiles assemblées. Nous ne proposons ici aucune genèse empiriste de la pensée : nous nous demandons précisément quelle est cette vision centrale qui relie les visions éparses, ce toucher unique qui gouverne d'un bloc toute la vie tactile de mon corps, ce *je pense* qui doit pouvoir accompagner toutes nos expériences. Nous allons vers le centre, nous cherchons à comprendre comment il y a un centre, en quoi consiste l'unité, nous ne disons pas qu'elle soit somme ou résultat, et si nous faisons paraître la pensée sur une infrastructure de vision, c'est seulement en vertu de cette évidence incontestée qu'il faut voir ou sentir de quelque façon pour penser, que toute pensée de nous connue advient à une chair.

Encore une fois, la chair dont nous parlons n'est pas la matière. Elle est l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche [192] en train de voir et de toucher les choses, de sorte que, simultanément, *comme* tangible il descend parmi elles, *comme* touchant il les domine toutes et tire de lui-même ce rapport, et même ce double rapport, par déhiscence ou fission de sa masse. Cette concentration des visibles autour de l'un d'eux, ou cet éclatement vers les choses de la masse du corps, qui fait qu'une vibration de ma peau devient le lisse et le rugueux, que je suis *des yeux* les mouvements et les contours des choses mêmes, ce rapport magique, ce pacte entre elles et moi selon

lequel je leur prête mon corps pour qu'elles y inscrivent et me donnent leur ressemblance, ce pli, cette cavité centrale du visible qui est ma vision, ces deux rangées en miroir du voyant et du visible, du touchant et du touché, forment un système bien lié sur lequel je table, définissent une vision en général et un style constant de la visibilité dont je ne saurais me défaire, même quand telle vision particulière se révèle illusoire, car je reste sûr alors qu'en regardant mieux j'aurais eu la vision vraie et qu'en tout cas, celle-là ou une autre, *il* y *en a une*. La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même. Je ne verrai jamais mes rétines, mais si une chose est sûre pour moi, c'est qu'on trouverait au fond de mes globes oculaires ces membranes ternes et secrètes. Et finalement, je le crois, – je crois que j'ai des sens d'homme, un corps d'homme –, parce que le spectacle du monde qui est mien, et qui, à en juger par nos confrontations, ne diffère pas notablement de celui des autres, chez moi comme chez eux renvoie avec évidence à des dimensions de visibilité typiques, et, finalement, à un foyer virtuel de vision, à un détecteur lui aussi typique, de sorte que, à la jointure du corps et du monde opaques, il y a un rai de généralité et de lumière. Inversement, quand, par tant du corps, je me demande comment il se fait voyant, quand j'examine la région critique du corps esthésiologique [193], tout se passe, nous, l'avons montré autrefois [21], comme si le corps visible restait inachevé, béant, comme si la physiologie de la vision ne réussissait pas à fermer le fonctionnement nerveux sur lui-même, les mouvements de fixation, de convergence, étant suspendus à l'avènement, pour le corps, d'un monde visible dont ils étaient censés fournir l'explication ; comme si donc, à des moyens et des instruments matériels laissés çà et là sur le chantier, la vision venait soudain donner une convergence qu'ils attendaient, comme si, par tous ces canaux, par tous ces circuits préparés mais inemployés, était rendu probable, inévitable à la longue, le courant qui les traversera, faisant d'un embryon un nouveau-né, d'un visible un voyant et d'un corps un esprit ou, du moins, une chair. Malgré toutes nos idées substantialistes, le voyant se prémédite dans le contrepoint du développement embryonnaire, le corps visible, par un travail sur lui-même, aménage le creux d'où se fera une vision, déclenche la longue maturation au bout de laquelle soudain il verra, c'est-à-dire sera visible pour lui-même, il instituera l'interminable

21 La structure du comportement.

gravitation, l'infatigable métamorphose du voyant et du visible, dont le principe est posé et qui est mise en route avec la première vision. Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie. Milieu formateur de l'objet et du sujet, ce n'est pas l'atome d'être, l'en soi dur qui réside en un lieu et en un moment uniques : on peut bien dire de mon corps qu'il n'est pas *ailleurs*, mais on ne peut pas dire qu'il soit ici ou *maintenant*, au sens des objets ; et pourtant ma vision ne les survole pas, elle n'est pas l'être qui est tout savoir, car elle a son inertie, ses attaches. Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, [194] emblème concret d'une manière d'être générale. Nous avons, pour commencer, parle sommairement d'une réversibilité du voyant et du visible, du touchant et du touché. Il est temps de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence ; elle s'éclipse au moment de se produire, et c'est toujours de deux choses l'une : ou vraiment ma main droite passe au rang de touché, mais alors sa prise sur le monde s'interrompt, – ou bien elle la conserve, mais c'est alors que je ne la touche pas vraiment, *elle*, je n'en palpe de ma main gauche que l'enveloppe extérieure. De même, je ne m'entends pas comme j'entends les autres, l'existence sonore de ma voix pour moi est pour ainsi dire mal dépliée ; c'est plutôt un écho de son existence articulaire, elle vibre à travers ma tête plutôt qu'au-dehors. Je suis toujours du même côté de mon corps, il s'offre à moi sous une perspective invariable. Or, cette dérobade incessante, cette impuissance où je suis de superposer exactement l'un à l'autre, le toucher des choses par ma main droite et le toucher par ma main gauche de cette même main droite, ou encore, dans les mouvements explorateurs de la main, l'expérience tactile d'un point et celle du « même » point au moment suivant, – ou l'expérience auditive de ma voix et celle des autres voix – , ce n'est pas un échec : car si ces expériences ne se recouvrent jamais exactement, si elles échappent au moment de se rejoindre, s'il y a toujours entre elles du « bougé », un « écart », c'est précisément parce que mes deux mains font partie du même corps, parce qu'il se meut dans le monde, parée que je m'entends et du dedans et du dehors ; j'éprouve, et autant de fois que je le veux, la transition et la métamorphose de l'une des expériences à, l'autre, et c'est seulement

comme si la charnière entre elles, solide, inébranlable, me restait [195] irrémédiablement cachée. Mais cet hiatus entre ma main droite touchée et ma main droite touchante, entre ma voix entendue et ma voix articulée, entre un moment de ma vie tactile et le suivant, n'est pas un vide ontologique, un non-être : il est enjambé par l'être total de mon corps, et par celui du monde, c'est le zéro de pression entre deux solides qui fait qu'ils adhèrent l'un à l'autre. Ma chair et celle du monde comportent donc des zones claires, des jours autour desquels pivotent leurs zones opaques, et la visibilité première, celle des *quale* et des choses, ne va pas sans une visibilité seconde, celle des lignes de force et des dimensions, la chair massive sans une chair subtile, le corps momentané sans un corps glorieux. Quand Husserl a parlé de l'horizon des choses, – de leur horizon extérieur, celui que tout le monde connaît, et de leur « horizon intérieur », cette ténèbre bourrée de visibilité dont leur surface n'est que la limite, – il faut prendre le mot à la rigueur, l'horizon n'est pas plus que le ciel ou la terre une collection de choses ténues, ou un titre de classe, ou une possibilité logique de conception, ou un système de « potentialité de la conscience » : c'est un nouveau type d'être, un être de porosité, de prégnance ou de généralité, et celui devant qui s'ouvre l'horizon y est pris, englobé. Son corps et les lointains participent à une même corporéité ou visibilité en général, qui règne entre eux et lui, et même par-delà l'horizon, en deçà de sa peau, jusqu'au fond de l'être.

On touche ici au point le plus difficile, c'est-à-dire au lien de la chair et de l'idée, du visible et de l'armature intérieure qu'il manifeste et qu'il cache. Personne n'a été plus loin que Proust dans la fixation des rapports du visible et de l'invisible, dans la description 'd'une idée qui n'est pas le contraire du sensible, qui en est la doublure et la profondeur. Car ce qu'il dit des idées musicales, il le dit de tous les êtres de culture, comme *La Princesse de Clèves* et comme *René*, et aussi de [196] l'essence de l'amour que. « la petite phrase » non seulement rend présente à Swann, mais communicable à tous ceux qui l'écoutent, même si c'est à leur insu et si ensuite ils ne savent pas la reconnaître dans les amours dont ils ne sont que témoins, – il le dit en général de beaucoup d'autres notions qui sont, comme la musique elle-même, « sans équivalents », « les notions de la lumière, du son, du relief, de la volupté physique, qui sont les riches possessions dont se diversifie et

se pare notre domaine intérieur [22]. » La littérature, la musique, les passions, mais aussi l'expérience du monde visible, sont non moins que la science de Lavoisier et d'Ampère l'exploration d'un invisible et, aussi bien qu'elle, dévoilement d'un univers d'idées [23]. Simplement, cet invisible-là, ces idées-là, ne se laissent pas comme les leurs détacher des apparences sensibles, et ériger en seconde positivité. L'idée musicale, l'idée littéraire, la dialectique de l'amour, et aussi les articulations de la lumière, les modes d'exhibition du son et du toucher nous parlent, ,ont leur logique, leur cohérence, leurs recoupements, leurs concordances, et, ici aussi, les apparences sont le déguisement de « forces » et de « lois » inconnues. Simplement, c'est comme si le secret où elles sont et d'où l'expression littéraire les tire était leur propre mode d'existence ; ces vérités ne sont pas seulement cachées comme une réalité physique que l'on n'a pas su découvrir, invisible de fait que nous pourrons voir un jour face à face, que d'autres, mieux placés, pourraient voir, dès maintenant, pourvu que l'écran qui le masque soit ôté. Ici, au contraire, il n'y a pas de vision sans écran : les idées dont nous parlons ne seraient pas mieux connues de nous si nous n'avions pas de corps et pas de sensibilité, c'est alors qu'elles nous seraient inaccessibles ; là « petite phrase », la notion de la lumière, [197] pas plus qu'une « idée de l'intelligence », ne sont épuisées par leurs manifestations, ne sauraient *comme idées* nous être données que dans une expérience charnelle. Ce n'est pas seulement que nous y trouvions l'*occasion* de les penser ; c'est qu'elles tiennent leur autorité, leur puissance fascinante, indestructible, de ceci précisément qu'elles sont en transparence derrière le sensible ou en son coeur. Chaque fois que nous voulons y accéder immédiatement, ou mettre la main sur elle [*], ou la cerner, ou la voir sans voiles, nous sentons bien qu6 la tentative est un contresens, qu'elle s'éloigne à mesure que nous approchons ; l'explicitation ne nous donne pas l'idée même, elle n'en est qu'une version seconde, un dérivé plus maniable. Swann peut bien serrer la « petite phrase » entre les repères de la notation musicale, rapporter au faible écart entre les cinq notes qui la composent et au rappel constant de deux d'entre elles la « douceur rétractée et frileuse » qui en fait l'essence ou le sens : au moment où il pense ces signes et ce sens, il n'a

22 *Du côté de chez Swann*, II, p. 190. [NRF. 1926.]

23 *Id.*, p. 192.

* Elle, c'est-à-dire l'idée.

plus la « petite phrase » elle-même, il n'a que « de simples valeurs, substituées pour la commodité de son intelligence à la mystérieuse entité qu'il avait perçue [24] ». Ainsi il est essentiel à ce genre d'idées d'être « voilées de ténèbres », de paraître « sous un déguisement ». Elles nous donnent l'assurance que la « grande nuit impénétrée et décourageante de notre âme » n'est pas vide, n'est pas « néant » ; mais ces entités, ces domaines, ces mondes, qui la tapissent, la peuplent, et dont elle sent la présence comme celle de quelqu'un dans le noir, elle ne les a acquis que par son commerce avec le visible auquel ils restent attachés. Comme la noirceur secrète du lait, dont Valéry a parlé, n'est accessible qu'à travers sa blancheur, l'idée de la lumière ou l'idée musicale doublent par en dessous les lumières et les sons, en sont [198] l'autre côté ou la profondeur. Leur texture charnelle nous présente l'absente de toute chair ; c'est un sillage qui se trace magiquement sous nos yeux, sans aucun traceur, un certain creux, un certain dedans, une certaine absence, une négativité qui n'est pas rien, étant limitée très précisément à *ces* cinq notes entre lesquelles elle s'institue, à cette famille de sensibles qu'on appelle des lumières. Nous ne voyons pas, n'entendons pas les idées, et pas même avec l'œil de l'esprit ou avec la troisième oreille : et pourtant, elles sont là, derrière les sons ou entre eux, derrière les lumières ou entre elles, reconnaissables à leur manière toujours spéciale, toujours unique, de se retrancher derrière eux, « parfaitement distinctes les unes des autres, inégales entre elles de valeur et de signification [25] ».

Avec la première vision, le premier contact, le premier plaisir, il y a initiation, c'est-à-dire, non pas position d'un contenu, mais ouverture d'une dimension qui ne pourra plus être refermée, établissement d'un niveau par rapport auquel désormais toute autre expérience sera repérée. L'idée est ce niveau, cette dimension, non pas donc un invisible de fait, comme un objet caché derrière un autre, et non pas un invisible absolu, qui n'aurait rien à faire avec le visible, mais l'invisible *de* ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l'Être de cet étant. À l'instant où l'on dit « lumière », à l'instant où les musiciens arrivent à la « petite phrase », il n'y a nulle lacune en moi ; ce que je vis est aussi « consistant », aussi

24 *Id.,* p. 189.
25 Ibid.

« explicite », que pourrait l'être une pensée positive, – beaucoup plus même : une pensée positive est ce qu'elle est, mais, précisément, n'est que cela, et dans cette mesure elle ne peut nous fixer. Déjà la volubilité de l'esprit le mène ailleurs. Les idées musicales ou sensibles, précisément parce qu'elles sont négativité ou [199] absence circonscrite, nous ne les possédons pas, elles nous possèdent. Ce n'est plus l'exécutant qui produit ou reproduit la sonate : il se sent, et les autres le sentent, au service de la sonate, c'est elle qui chante à travers lui, ou qui crie si brusquement qu'il doit « se précipiter sur son archet » pour la suivre. Et ces tourbillons ouverts dans le monde sonore n'en font enfin qu'un seul où les idées s'ajustent l'une à l'autre. « Jamais le langage parlé ne fut si inflexiblement nécessité, ne connut à ce point la pertinence des questions, l'évidence des réponses [26] ». L'être invisible et, pour ainsi dire, faible est seul capable de cette texture serrée. Il y a une idéalité rigoureuse dans des expériences qui sont expériences de la chair : les moments de la sonate, les fragments du champ lumineux, adhèrent l'un à l'autre par une cohésion sans concept, qui est du même type que la cohésion des parties de mon corps, ou celle de mon corps et du monde. Mon corps est-il chose, est-il idée ? Il n'est ni l'un ni l'autre, étant le mesurant des choses. Nous aurons donc à reconnaître une idéalité qui n'est pas étrangère à la chair, qui lui donne ses axes, sa profondeur, ses dimensions.

Or, une fois entré dans cet étrange domaine, on ne voit pas comment il pourrait être question d'en *sortir*. S'il y a une animation *du* corps, si la vision et le corps sont enchevêtrés l'un à l'autre, – si, corrélativement, la mince pellicule du *quale*, la surface du visible, est, sur toute son étendue, doublée d'une réserve invisible –, et si finalement, dans notre chair comme dans celle des choses, le visible actuel, empirique, ontique, par une sorte de repliement, d'invagination, ou de capitonnage, exhibe une visibilité, une possibilité qui n'est pas l'ombre de l'actuel, qui en est le principe, qui n'est pas l'apport propre d'une c pensée », qui en est la condition, un style allusif, elliptique, comme tout style, mais [200] comme tout style inimitable, inaliénable, un horizon intérieur et un horizon extérieur, entre lesquels le visible actuel est un cloisonnement provisoire, et qui, pourtant, n'ouvrent indéfiniment que sur d'autres visibles, alors, – la distinction immédiate et dualiste du

26 *Id.*, p. 192.

visible et de l'invisible, celle de l'étendue et de la pensée étant récusées, non que l'étendue soit pensée ou la pensée étendue, mais parce qu'elles sont l'une pour l'autre l'envers et l'endroit, et à jamais l'une derrière l'autre, – certes, c'est une question de savoir comment s'instaurent par là-dessus les « idées de l'intelligence », comment de l'idéalité d'horizon on passe à l'idéalité « pure », et par quel miracle notamment à la généralité naturelle de mon corps et du monde vient s'ajouter une généralité créée, une culture, une connaissance qui reprend et rectifie la première. Mais, de quelque façon que nous ayons finalement à la comprendre, elle fuse déjà aux articulations du corps esthésiologique, aux contours des choses sensibles, et, si neuve qu'elle soit, elle se glisse par des voies qu'elle n'a pas frayées, transfigure des horizons qu'elle n'a pas ouverts, elle emprunte au mystère fondamental de ces notions « sans équivalent », comme dit Proust, qui ne mènent dans la nuit de l'esprit leur vie ténébreuse que parce qu'elles ont été devinées aux jointures du monde visible. Il est trop tôt maintenant pour éclairer ce dépassement sur place. Disons seulement que l'idéalité pure n'est pas elle-même sans chair ni délivrée des structures d'horizon : elle en vit, quoiqu'il s'agisse d'une autre chair et d'autres horizons. C'est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigrait, non pas hors de tout corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage, et affranchie par là, mais non délivrée, de toute condition. Pourquoi ne pas admettre, – et cela, Proust le savait bien, il l'a dit ailleurs –, que le langage, aussi [201] bien que la musique, peut soutenir par son propre arrangement, capter dans ses propres mailles un sens, qu'il le fait sans exception chaque fois qu'il est langage conquérant, actif, créateur, chaque fois que quelque chose, au sens fort est dit ; que, comme" la notation musicale est un *fac-similé* après coup, un portrait abstrait de l'entité musicale, le langage comme système de relations explicites entre signes et signifiés, sons et sens est un résultat et un produit du langage opérant où sens et son sont dans le même rapport que la « petite phrase » et les cinq notes qu'on y trouve après coup ? Ceci ne veut pas dire que la notation musicale et la grammaire et la linguistique et-les « idées de l'intelligence », – qui sont les idées acquises, disponibles, honoraires –, soient inutiles, ou que, comme disait Leibniz, l'âne qui va droit au fourrage en sache autant que nous sur les propriétés de la ligne droite, mais que le système de relations objectives, les idées acquises sont eux-mêmes pris comme dans une vie

et une perception secondes qui font que le mathématicien va droit aux entités que personne n'a encore vues, que le langage et l'algorithme *opérants* usent d'une visibilité seconde et que les idées sont l'autre côté du langage et du calcul. Quand je pense, elles animent ma parole intérieure, elles la hantent comme la « petite phrase » possède le violoniste, et restent au-delà des mots, comme elle au-delà des notes, non que sous un autre soleil, à nous caché, elles resplendissent, mais parce qu'elles sont ce certain écart, cette différenciation jamais achevée, cette ouverture toujours à refaire entre le signe et le signe, comme la chair, disions-nous, est la déhiscence du voyant en visible et du visible en voyant. Et, comme mon corps ne voit que parce qu'il fait partie du visible où il éclôt, le sens sur lequel ouvre l'arrangement des sons se répercute sur lui. La langue pour le linguiste est un système idéal, un fragment du monde intelligible. Mais, de même qu'il ne suffit pas, pour que je voie, que [202] mon regard soit visible pour X, il faut qu'il soit visible pour lui-même, par une sorte de torsion, de retournement ou de phénomène spéculaire, qui est donné du seul fait que je suis né, de même, si mes paroles ont un sens, ce n'e st pas *parce qu'elles* offrent l'organisation systématique que dévoilera le linguiste, c'est parce que cette organisation, comme le regard, se rapporte à elle-même : la Parole opérante est la région obscure d'où vient la lumière instituée, comme la sourde réflexion du corps sur lui-même est ce que nous appelons lumière naturelle. Comme il y a une réversibilité du voyant et du visible, et comme, au point où se croisent les deux métamorphoses, naît ce qu'on appelle perception, de même, il y a une réversibilité de la parole et de ce qu'elle signifie ; la signification est ce qui vient sceller, clore, rassembler la multiplicité des moyens physiques, physiologiques, linguistiques de l'élocution les contracter en un seul acte, comme la vision vient achever le corps esthésiologique ; et, comme le visible saisit le regard qui l'a dévoilé et qui en fait partie, la signification rejaillit en retour sur ses moyens, elle s'annexe la parole qui devient objet de science, elle s'antidate par un mouvement rétrograde qui n'est jamais complètement déçu, parce que déjà, en ouvrant l'horizon du nommable et du dicible, la parole avouait qu'elle y a sa place, parce que nul locuteur ne parle qu'en se faisant par avance allocutaire, *ne serait-ce que de soi-même,* qu'il ferme d'un seul geste le circuit de son rapport à soi et celui de son rapport aux autres et, du même coup, s'institue aussi *délocutaire,* parole dont on parle : il s'offre et offre toute parole à une Parole universelle. Il nous faudra suivre de

plus près ce passage du monde muet au monde parlant. Nous ne voulons pour l'instant qu'indiquer qu'on ne peut parler ni de destruction ni de conservation du silence (et encore bien moins d'une destruction qui conserve ou d'une réalisation qui détruit ce qui n'est pas résoudre mais poser le problème). Quand la vision [203] silencieuse tombe dans la parole et quand, en retour, la parole, ouvrant un champ du nommable et du dicible, s'y inscrit, à sa place, selon sa vérité, bref, quand elle métamorphose les structures du monde visible et se fait regard de l'esprit, *intuitus mentis*, c'est toujours en vertu du même phénomène fondamental de réversibilité qui soutient et la perception muette et la parole, et qui se manifeste par une existence presque charnelle de l'idée comme par une sublimation de la chair. En un sens, si l'on explicitait complètement l'architectonique du corps humain, son bâti ontologique, et comment il se voit et s'entend, on verrait que la structure de son monde muet est telle que toutes les possibilités du langage y sont déjà données. Déjà notre existence de voyants, c'est-à-dire, avons-nous dit, d'êtres qui retournent le monde sur lui-même et qui passent de l'autre côté, et qui s'entrevoient, qui voient par les yeux l'un de l'autre, et surtout notre existence d'êtres sonores pour les autres et pour eux-mêmes, contiennent tout ce qui est requis pour qu'il y ait de l'un à l'autre parole, parole sur le monde. Et, en un sens, comprendre une phrase ce n'est rien d'autre que l'accueillir pleinement dans son être sonore, ou, comme on dit si bien, *l'entendre* ; le sens n'est pas sur elle comme le beurre sur la tartine, comme une deuxième couche de « réalité psychique » étendue sur le son : il est la totalité de ce qui est dit, l'intégrale de toutes les différenciations de la chaîne verbale, il est donné avec les mots chez ceux qui ont des oreilles pour entendre. Et réciproquement, tout le paysage est envahi par les mots comme par une invasion, n'est plus à nos yeux qu'une variante de la parole, et parler de son « style » c'est à nos yeux faire une métaphore. En un sens, comme dit Husserl, toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier, une naissance du sens ou un sens sauvage, une expression de l'expérience par l'expérience qui éclaire notamment le domaine spécial du langage. Et en un sens, comme dit Valéry, [204] le langage est tout, puisqu'il n'est la voix de personne, qu'il est la voix même des choses, des ondes et des bois. Et ce qu'il faut comprendre, c'est que, de l'une à l'autre de ces vues, il n'y a pas renversement dialectique, nous n'avons pas à les rassembler dans une synthèse : elles sont deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime.

[205]

**Le Visible et l’Invisible.**

# Annexe

Retour au sommaire

[206]

[207]

**Le Visible et l'Invisible.**

**ANNEXE**

# L'ÊTRE PRÉOBJECTIF : LE MONDE SOLIPSISTE *

## La réduction au préobjectif.

Retour au sommaire

Puisque la science et la réflexion laissent finalement intacte l'énigme du monde brut, nous sommes invités à l'interroger sans rien présupposer. Il est désormais entendu que nous ne saurions recourir, pour le décrire, à aucune de ces « vérités » établies dont nous faisons état chaque jour, qui, en réalité, fourmillent d'obscurités et ne sauraient justement en être délivrées que par l'évocation du monde brut et du travail de connaissance qui les a posées en superstructure sur lui. Par exemple, tout ce que nous pouvons savoir, par la pratique et la science, des « causes » de la perception et de l'action qu'elles exercent sur nous sera réputé inconnu. Précepte plus difficile à suivre que l'on ne croit : la tentation est presque irrésistible de construire la perception à partir du perçu, notre contact avec le monde à partir de ce qu'il nous a appris sur le monde. On voit des auteurs prouver que toute « conscience » est « mémoire », par cette raison que je vois aujourd'hui une étoile peut-être éteinte depuis des années, et qu'en général toute perception retarde

* La pagination du manuscrit indique clairement que le chapitre qui s'ouvre ici n'aurait pas été conservé par l'auteur. Il a été remplacé par *interrogation et intuition*. Comme, toutefois, il n'a pas été biffé, nous avons cru bon de le présenter en annexe.

sur son objet. Ils ne [208] paraissent pas s'apercevoir des implications de cette « preuve » : elle suppose que la « mémoire »soit définie, non par l'aspect et les caractères du remémoré, mais du dehors, par l'inexistence au même moment d'un objet adéquat dans le monde en soi ; elle suppose donc ce monde en soi autour de nous ; entre lui et nous, des rapports de simultanéité et de succession qui nous enferment avec lui dans le même temps objectif ; un esprit capable de connaître cet univers vrai dont les relations enfin, contractées et abrégées par la voie courte de la perception, font d'elle un fait de « mémoire ». C'est le chemin inverse que nous avons à suivre, c'est à partir de la perception et de ses variantes, décrites telles qu'elles se présentent, que nous essayerons de comprendre comment a pu se construire l'univers du savoir. Cet univers ne peut rien nous dire (sinon indirectement, par ses lacunes et par les apories où il nous jette) de ce qui est vécu par nous. Ce n'est pas parce que le monde dit « objectif » a telles ou telles propriétés que nous serons autorisés à les tenir pour acquises dans le monde vécu : elles ne seront tout au plus pour nous qu'un fil conducteur pour l'étude des moyens par lesquels nous en venons à les lui reconnaître et à les rencontrer dans notre vie. Et inversement, ce, n'est pas parce que dans le monde « objectif » tel ou tel phénomène est sans indice visible, que nous devrons renoncer à le faire figurer dans le monde vécu ; les images discontinues du cinéma ne prouvent rien quant à la vérité phénoménale du mouvement qui les relie aux yeux du spectateur, – ne prouvent pas même, d'ailleurs, que le monde vécu comporte des mouvements sans mobile : le mobile pourrait bien être projeté par celui qui perçoit. Tout ce que nous avancerons touchant le monde doit provenir, non pas du Monde habituel, – où notre initiation à l'être et les grandes tentatives intellectuelles qui l'ont renouvelée dans l'histoire ne sont inscrites qu'à l'état de traces confuses, vidées de leur [209] sens et de leurs motifs -, mais de ce monde présent qui veille aux portes de notre vie et où nous trouvons de quoi animer l'héritage, et, s'il y a lieu, le reprendre à notre compte. Nous n'admettrons un monde préconstitué, une logique, que pour les avoir vus surgir de notre expérience de l'être brut, qui est comme le cordon ombilical de notre savoir et la source du sens pour nous.

Par ailleurs, nous nous interdisons aussi d'introduire dans notre description les concepts issus de la réflexion, qu'elle soit psychologique ou transcendantale : ils ne sont le plus souvent que des corrélatifs ou

des contre-parties du monde *objectif*. Il nous faut renoncer, en commençant, à des notions telles que « actes de conscience », « états de conscience », « matière », « forme », et même « image » et « perception ». Nous excluons le terme de perception dans toute la mesure où il sous-entend déjà un découpage du vécu en actes discontinus ou une référence à des « choses » dont le statut n'est, pas précisé, ou seulement une opposition du visible et de l'invisible. Non que ces distinctions soient définitivement dépourvues de sens, mais parce que, si nous les admettions d'emblée, nous rentrerions dans les impasses d'où il s'agit de sortir. Quand nous parlons de foi *perceptive*, et quand nous nous donnons pour tâche de revenir à la foi *perceptive*, nous ne sous-entendons par là, non seulement aucune des « conditions » physiques ou physiologiques qui délimitent la perception pour le savant, aucun des postulats d'une philosophie sensualiste ou empiriste, mais même aucune définition d'une « première couche » d'expérience qui concernerait des êtres existant en un point du temps et de l'espace, par opposition au concept ou à l'idée. Nous ne savons pas encore ce que c'est que voir et ce, que c'est que penser, si cette distinction est valable et en quel sens. Pour nous, la « foi perceptive » enveloppe tout ce qui s'offre à l'homme naturel en original dans [210] une expérience-source, avec la vigueur de ce qui est inaugural et présent en personne, selon une vue qui, Pour lui, est ultime et ne saurait être conçue plus parfaite ou plus proche, qu'il s'agisse des choses perçues dans le sens ordinaire du mot ou de son initiation au passé, à l'imaginaire, au langage, à la vérité prédicative de la science, aux œuvres d'art, aux autres, ou à l'histoire. Nous ne préjugeons pas des rapports qui peuvent exister entre ces différentes « couches », ni même que ce sont des « couches », et c'est une partie de notre tâche d'en décider, selon ce que nous aura enseigné l'interrogation de notre expérience brute ou sauvage. La perception comme rencontre des choses naturelles est au premier plan de notre recherche, non pas comme une fonction sensorielle simple qui expliquerait les autres, mais comme archétype de la rencontre originaire, imité et renouvelé dans la rencontre du passé, de l'imaginaire, de l'idée. Ce que sera notre interrogation elle-même et notre méthode, nous ne le savons même pas d'avance. La manière de questionner prescrit un certain typé de réponse, et la fixer dès maintenant serait décider de notre solution. Si par exemple nous disions qu'il s'agit ici de dégager l'essence ou l'*Eίδoς* de notre vie dans les différentes régions sur lesquelles elle ouvre, ce serait

présumer que nous trouverons des invariants idéaux dont les relations mêmes seront fondées en essence, subordonner d'emblée ce qu'il peut y avoir de fluent à ce qu'il peut y avoir de fixe dans notre expérience, l'assujettir à des conditions qui peut-être ne sont pas celles de toute expérience possible, mais d'une expérience déjà mise en mots, et, finalement, nous enfermer dans une exploration immanente des significations de mots. Ou si, pour ne rien préjuger, on prend la fixation des essences dans un sens plus large, comme un effort pour se comprendre, alors elle ne soulève aucune suspicion, mais parce qu'elle ne prescrit rien quant au style des résultats. [211] En vérité, nous savons ce que l'interrogation pure ne doit pas être. Ce qu'elle sera, nous.ne le saurons qu'en essayant. Le parti pris de s'en tenir à l'expérience de ce qui est au sens originaire ou fondamental ou inaugural, ne suppose rien d'autre qu'une rencontre entre « nous » et « ce qui est », – ces mots étant pris comme de simples indices d'un sens à préciser. La rencontre est indubitable, puisque, sans elle, nous ne nous poserions aucune question. Nous n'avons pas d'emblée à l'interpréter, soit comme une inclusion de ce qui est en nous, soit comme une inclusion de nous en ce qui est. En apparence, il faut pourtant bien que nous soyons « dans » le monde, dans ce qui est, ou au contraire que ce qui est soit « en nous ». Le propos de demander à l'expérience elle-même son secret n'est-il pas déjà un parti pris idéaliste ? Nous nous serions mal fait comprendre si on le prenait ainsi. C'est à notre expérience que nous nous adressons, – parce que toute question s'adresse à quelqu'un ou à quelque chose, et que nous ne pouvons choisir d'interlocuteur moins compromettant que *le tout de ce qui est pour nous.* Mais le choix de cette instance ne ferme pas le champ de réponses possibles, nous n'impliquons dans *« notre expérience »* aucune référence à un *ego, ou* à un certain type de rapports intellectuels avec l'être, comme 1« *'experiri »* spinoziste. Nous interrogeons notre expérience, précisément pour savoir comment elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous. *Il n'est pas même exclu par là que nous trouvions en elle un mouvement vers ce qui ne saurait en aucun cas nous être présent en original et dont l'absence irrémédiable compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires.* Simplement, ne serait-ce que pour voir ces marges de la présence, pour discerner ces références, pour les mettre à l'épreuve ou les interroger, il faut bien fixer d'abord le regard sur ce qui nous est apparemment *donné.* C'est en ce sens tout méthodique et provisoire que l'on doit entendre les [212] subdivisions dont il sera fait usage à l'instant. Nous n'avons pas à

choisir entre une philosophie qui s'installe dans le monde même ou en autrui, et une philosophie qui s'installe « en nous », entre une philosophie qui prend notre expérience « du dedans » et une philosophie, si elle est possible, qui la jugerait du dehors, par exemple au nom de critères logiques : ces alternatives ne s'imposent pas, puisque, peut-être, le soi et le non-soi sont comme l'envers et l'endroit, et que, peut-être, notre expérience *est* ce retournement qui nous installe bien loin de « nous », en autrui, dans les choses. Nous nous plaçons, comme l'homme naturel, en nous *et* dans les choses, en nous *et* en autrui, au point où, par une sorte de *chiasma,* nous devenons les autres et nous devenons monde. La philosophie n'est elle-même que si elle se refuse les facilités d'un monde à une seule 'entrée, aussi bien que celles d'un monde à multiples entrées, toutes accessibles au philosophe. Elle se tient, comme l'homme naturel, au point où se fait le passage du soi dans le monde et dans l'autre, à la croisée des avenues.

# I. LA PRÉSENCE

## *La chose et le quelque chose.*

Retour au sommaire

Considérons-nous donc installés parmi la multitude des choses, des vivants, des symboles, des instruments et des hommes, et essayons de former des notions qui nous permettent de comprendre ce qui nous arrive là. Notre première vérité, – celle qui ne préjuge rien [213] et ne peut être contestée –, sera qu'il y a présence, que « quelque chose » est là et que « quelqu'un »est là. Avant d'en venir au « quelqu'un », demandons-nous ce que c'est que le « quelque chose ».

Ce quelque chose auquel nous sommes présents, et qui nous est présent, ce sont, est-on tenté de dire, « les choses », et tout le monde, apparemment, sait ce qu'il faut entendre par là. Ce caillou ou ce coquillage sont des choses, en ce sens qu'il y a en eux, – par-delà ce que j'en vois, ce que j'en touche, leur -contact râpeux avec mes doigts ou avec ma langue, le bruit qu'ils font en tombant sur ma table –, un fondement unique de ces diverses « propriétés » (et de beaucoup d'autres, encore inconnues de moi) qui les impose au caillou ou au

coquillage, ou qui, du moins, en contient les variations entre certaines limites. Le pouvoir de ce principe n'est pas un pouvoir de fait : je sais bien que le caillou, le coquillage, peuvent être écrasés à l'instant par ce qui les entoure. C'est pour ainsi dire un pouvoir de droit, une légitimité : au-delà d'une certaine amplitude de leurs changements, ils cesseraient d'être ce caillou ou ce coquillage, ils cesseraient même d'être un caillou ou un coquillage. S'ils doivent subsister comme individus, ou du moins continuer de porter ces dénominations générales, il faut qu'ils exhibent un certain nombre de propriétés en quelque sorte nucléaires qui dérivent l'une de l'autre, et, toutes ensemble, émanent de cet individu caillou, de cet individu coquillage, ou, en général, de tout individu du même nom. Quand donc nous disons qu'il y a ici un caillou, un coquillage, et même ce caillou, ce coquillage, nous voulons dire qu'il est fait droit à ces exigences, que, du moins pour le moment, ce fondement unique des propriétés nucléaires, que l'on appelle brièvement « ce caillou » ou « un caillou », « ce coquillage » ou « un coquillage », se manifeste sans entraves, prêt à les déployer sous nos yeux parce [214] qu'elles dérivent de lui, parce qu'il est sans restriction ce caillou et ce coquillage, ou du moins caillou et coquillage. La chose, donc, – toutes réserves faites sur ce qu'il peut lui advenir et sur la possibilité de sa destruction, – est un nœud de propriétés, dont chacune est donnée si l'une des autres l'est, un principe d'identité. Ce qu'elle est, elle l'est par son arrangement interne, donc pleinement, sans hésitation, sans fissure, totalement ou pas du tout. Elle l'est de soi ou en soi, dans un déploiement extérieur, que les circonstances laissent faite et n'expliquent pas. Elle est objet, c'est-à-dire qu'elle s'étale devant nous par une vertu sienne, et précisément parce qu'elle est ramassée en elle-même.

Si la chose est cela, pour nous qui vivons parmi les choses, on doit se demander si vraiment elle est, à titre originaire, impliquée dans notre contact avec quoi que ce soit, si c'est vraiment par elle que nous pouvons comprendre le reste, si notre expérience est par principe expérience de la chose, si le monde, par exemple, est une immense chose, si notre expérience vise directement les choses, si c'est bien sa propre réponse que nous avons recueillie à l'état pur, ou si, au contraire, nous n'y avons pas introduit comme essentiels des éléments qui sont en vérité dérivés et qui ont eux-mêmes besoin d'éclaircissement. La chose, le caillou, le coquillage, disions-nous, n'ont pas le pouvoir d'exister

envers et contre tout, ils sont seulement des forces douces qui développent leurs implications à condition que des circonstances favorables soient réunies. Or, si cela est vrai, l'identité à elle-même de la chose, cette sorte d'assiette propre, de repos en elle-même, cette plénitude et cette positivité que nous lui avons reconnues, excèdent déjà l'expérience, sont déjà une interprétation seconde de l'expérience. À partir des choses prises dans leur sens natif de noyaux identifiables, mais sans aucune puissance propre, on ne parvient à la chose-objet, à l'En Soi, à la chose identique à elle-même, qu'en imposant [215] à l'expérience un dilemme abstrait quelle ignore. Peut-être la chose n'a-t-elle aucune puissance propre et intérieure, mais toujours est-il que si elle doit pouvoir se faire reconnaître de nous, si elle ne doit pas disparaître, si nous devons pouvoir parler de choses, c'est à condition que les apparences se comportent comme si elles avaient un principe d'unité intérieure. C'est en opposant à l'expérience des choses le fantôme d'une autre expérience qui n'en comporterait pas, qu'on l'oblige à dire plus qu'elle ne disait. C'est en passant par le détour de *noms,* en menaçant les choses de n'être as reconnues par nous, qu'on accrédite finalement, sinon comme leur principe à elles, du moins comme la condition de leur possibilité pour *nous, l'objectivité,* l'identité à soi, la positivité, la plénitude. La chose ainsi définie, ce n'est pas la chose de notre expérience, c'est l'image qu'on en obtient en la projetant dans un univers où l'expérience ne se nouerait sur rien, où le spectateur se détournerait du spectacle, bref, en la confrontant avec la possibilité du néant. Et, de même, quand on dit : même si la chose, *à l'analyse,* est toujours au-delà de la preuve, et apparaît comme une extrapolation, toujours est-il que nous voyons des cailloux, des coquillages, que, dans cet instant du moins, il est satisfait à notre exigence, et que nous avons le droit de définir la chose comme ce qui est totalement soi-même ou n'est pas, – ce renversement du pour au contre, ce réalisme empirique fondé sur l'idéalisme transcendantal, c'est encore une pensée de l'expérience sur fond de néant. Or, pouvons-no.us penser l'expérience que nous avons en la profilant sur la possibilité du néant ? L'expérience de la chose et du monde n'est-elle pas précisément le fond dont nous avons besoin pour penser de quelque façon que ce soit le néant ? Penser la chose sur fond de néant, n'est-ce pas une double erreur, envers elle et envers lui, et, en ce qui la concerne, ne la dénature-t-on pas complètement en [216] la découpant sur lui ? L'identité, la positivité, la plénitude de la chose, ramenées à ce qu'elles signifient dans le contexte

où l'expérience les atteint, ne sont-elles pas très insuffisantes pour définir notre ouverture au « quelque chose » ?

[217]

**Le Visible et l’Invisible.**

# Notes de travail

Retour au sommaire

[218]

[219]

## *Origine de la Vérité* *

Janvier 1959

Introduction

Notre état de non-philosophie – La crise n'a jamais été aussi radicale –

Les « solutions » dialectiques = ou bien la « mauvaise dialectique » qui identifie les opposés, qui est non-philosophie, – ou bien la dialectique « embaumée », qui n'est plus dialectique. Fin de la philosophie ou renaissance ?

Nécessité d'un retour à l'ontologie – L'interrogation ontologique et ses ramifications :

la question sujet-objet
la question de l'intersubjectivité
la question de la Nature

Esquisse de l'ontologie projetée comme ontologie de l'Être brut, – et du logos. Faire tableau de l'Être sauvage prolongeant mon article sur Husserl **. Mais le dévoilement de ce monde, de cet Être reste lettre morte tant que nous ne déracinons pas la « philosophie objective » (Husserl). Il faut une *Ursprungsklärung*.

Réflexion sur les ontologies de Descartes – le « strabisme » de l'ontologie occidentale – ***

* *Origine de la Vérité :* titre que l'auteur voulait d'abord donner à son ouvrage.

** Le philosophe et son Ombre. In Edmund Husserl. 1859-1959. Recueil commémoratif, Martinus Nijhoff, La Haye 1959. Publié dans Signes. NRF 1961.

*** L'auteur écrivait déjà dans le résumé du cours qu'il fil en 1957-58 :

> Chez Descartes, par exemple, les deux sens du mot nature (nature au sens de la « lumière naturelle » et au sens de l'« inclination naturelle ») esquissent deux ontologies (ontologie de l'objet et ontologie de l'existant)... *Et, plus loin, il demandait* : N'y aurait-il pas, comme on l'a dit, une sorte de « diplopie ontologique » (M. Blondel) dont on ne peut attendre la réduction rationnelle après tant d'efforts philosophiques, et dont il ne pourrait être question que de

[220]

*Réflexion sur l'ontologie de Leibniz*

Généralisation du problème : il y a eu un passage à l'infini comme infini objectif – Ce passage était thématisation (et oubli) de *l'Offenheit*, du *Lebenswelt* – Il faut reprendre élan en deçà.

Plan de la 1re partie : voir ce qu'est devenue, (par analyse immanente) la « Nature », – et *par là même* la vie, – et par là même l'homme comme sujet psycho-physique – Circularité de la recherche : déjà ce que nous disons de la Nature anticipe sur la logique et sera repris dans la 2e partie – Ce que nous disons sur l'âme ou le sujet psycho-physique anticipe sur ce que nous dirons de la réflexion, de la conscience, de la raison et de l'absolu. – Cette circularité n'est pas une objection – Nous suivons l'ordre des matières, il n'y a pas d'ordre des raisons – L'ordre des raisons ne nous donnerait pas la conviction que donne l'ordre des matières – la philosophie comme centre et non comme construction.

## *Origine de la vérité* *

Janvier 1959

En montrant l'écart de la physique et de l'être de la Physis, de la biologie et de l'être de la vie, il s'agit d'effectuer le passage de l'être en soi, objectif, à l'être de *Lebenswelt*

– Et ce passage signifie déjà que nulle forme d'être ne peut être posée sans référence à la subjectivité, que le corps a un *Gegenseite* de conscience, qu'il est psycho-physique –

prendre possession entière, comme le regard prend possession des images monoculaires pour en faire une seule vision ? *Annuaire du Collège de France, 58e année (1958).*

* Cf. p. 219, note I.

En arrivant à la subjectivité incarnée du corps humain, que je continue de référer au *Lebenswelt*, je dois trouver quelque chose qui n'est pas le psychique » au sens de la [221] psychologie (c'est-à-dire une *Gegenabstraktion* de la Nature en soi, de la Nature des *blosse Sachen*), je dois arriver à une subjectivité et à une intersubjectivité, à un univers du *Geist* qui, pour n'être pas une seconde nature, n'en a pas moins sa solidité et sa complétude, mais l'a encore dans le mode du *Lebenswelt – C'est-à-dire* que je dois encore, à travers les objectivations de la linguistique, de la logique retrouver le logos de *Lebenswelt.*

De même, il faudrait en principe dévoiler « l'histoire organique » sous l'historicité *(Urhistorie, erste Geschichtlichkeit)* de vérité qui a été instituée par Descartes comme horizon infini de la science – Cette historicité de vérité est encore ce qui anime le marxisme.

En principe, c'est ensuite seulement que je serais en mesure de définir une ontologie et de définir la philosophie. L'ontologie serait l'élaboration des notions qui doivent remplacer celle de subjectivité transcendantale, celles de sujet, objet, sens – la définition de la philosophie comporterait une élucidation de l'expression philosophique elle-même (une prise de conscience donc du procédé employé dans ce qui précède « naïvement », comme si la philosophie se bornait à refléter ce qui est) comme science de la pré-science, comme expression de ce qui est avant l'expression *et qui la soutient par derrière – Prendre* pour thème ici la difficulté : la philosophie se contient elle-même si elle veut être absolue. Mais en réalité toutes les analyses particulières sur la Nature, la vie, le corps humain, le langage nous feront à mesure entrer dans le *Lebenswelt* et l'être « sauvage » ; et je ne devrai pas me priver, chemin faisant, d'entrer dans leur description positive, ni même dans l'analyse des diverses temporalités – le dire dès l'introduction.

## *Ier volume de l'origine de la vérité* *

Janvier 1959

Husserl : les corps humains ont un « autre côté », – un côté « spirituel » – [222] (*cf*. le mode d'être des « côtés cachés », à jamais cachés ou provisoirement, – le mode d'être des antipodes, – la différence est que *par principe* le côté « spirituel » d'un corps vivant ne peut m'être *selbstgegeben* que comme absence).

Dans mon 1er volume, – après nature physique et vie, faire un 3e chapitre où le corps humain sera décrit comme ayant un côté « spirituel ». Montrer que la vie du corps humain ne peut être décrite sans qu'il devienne corps psychophysique. (Descartes, – mais en restant dans le composé d'âme et de corps) – Donner mon équivalent du concept cartésien de la Nature comme institution qui nous fait avoir d'un seul coup ce qu'une science divine nous ferait comprendre – Donner une esthésiologie. Une conception du temps, de « l'âme », au sens husserlien, de l'intercorporéité en tant que « naturelle » – Mais tout cela, – qui reprend, approfondit et rectifie mes deux premiers livres, – doit être fait entièrement dans la perspective de l'ontologie – la description du monde perçu sur laquelle se conclut ce 1er volume est considérablement approfondie (perception comme écart – corps comme animal de mouvements et de perceptions – transcendance – L'ordre de *1'urpräsentierbar).* Et surtout : le problème est posé du rapport entre ces « vérités » et la philosophie comme réflexion radicale, comme réduction à l'immanence transcendantale – L'être « sauvage » ou « brut » est introduit – le temps sériel, celui des « actes » et des décisions est dépassé – le temps mythique réintroduit – Est posé le problème du rapport entre rationalité et fonction symbolique : le dépassement du signifié par le signifiant essentiel à la « raison » – Critique de la distinction réflexive entre la série intérieure (le « subjectif » le « psychologique ») et l'objectivité (telle que, dit Lévi-Strauss, la supposent nos civilisations) – Notre rapport à l'animalité, notre « parenté » (Heidegger) explicités. Tout cela aboutit à une théorie

* *Au-dessus du litre (cf. note P.* 219) *ces lignes :* Indiquer dès le début de l'analyse de la Nature qu'il y a circularité : ce que nous disons là sera repris au niveau de la logique (2e Volume). N'importe. Il faut bien commencer.

de la perception-imperception, et du *Logos endiathetos* (du sens avant la logique) – Du *Lebenswelt* – *Cette* nouvelle ontologie doit être présentée en tableau dans un 4e chapitre (1° nature et physique 2° la vie 3° le corps humain 4° l'être « sauvage » et le logos). (4e chapitre long, donnant au volume un caractère « définitif », – tout en amorçant le passage à l'étude. de peinture, musique, langage *.

Mettre à nu toutes les *racines* (le monde « vertical ») – [223] Puis dire que le problème se repose par la conversion du langage, le passage à l'homme « intérieur » – Ce n'est que là qu'on pourra définitivement apprécier l'humanisme.

## *Être et infini*

17 janvier 1959

L'infini : certes c'est une conquête d'avoir conçu l'univers comme infini – ou du moins sur fond d'infini (les cartésiens) –

Mais les cartésiens l'ont-ils fait vraiment ? – La profondeur de l'être, qui n'est reconnue qu'avec la notion d'infini [un fonds inépuisable de l'être qui n'est pas seulement ceci et cela, mais aurait pu être autre (Leibniz) ou est effectivement plus que nous ne savons (Spinoza, les attributs inconnus)] l'ont-ils vraiment vue ?

Leur notion de l'infini est positive. Ils ont dévalorisé le monde clos au profit d'un infini positif, dont ils parlent comme on parle de quelque chose, qu'ils *démontrent* en « philosophie objective » – les signes sont renversés : toutes les déterminations sont négation au sens de : *ne* sont *que* négation – C'est plutôt éluder l'infini que le reconnaître – Infini figé ou donné à une pensée qui le possède au moins assez pour le prouver.

Le véritable infini ne peut être celui-là : il faut qu'il soit ce qui nous dépasse ; infini *d'Offenheit* et non pas *Unendlichkeit* – Infini du *Lebenswelt* et non pas infini d'idéalisation – Infini négatif, donc – Sens ou raison qui *sont* contingence.

* La seconde parenthèse ouverte n'est pas fermée.

*L'Être brut ou sauvage (= monde perçu) et son rapport au λόγςποοφοοίχος comme* Gebilde, à *la « Logique » que nous produisons* –

Janvier 1959

Le monde perceptif « amorphe » dont je parlais à propos de la peinture, – ressource perpétuelle pour refaire la peinture, – qui ne contient aucun mode d'expression et qui pourtant les appelle et les exige tous et re-suscite avec chaque peintre un nouvel effort d'expression, – ce monde perceptif est au fond l'Être au sens dé Heidegger qui est [224] plus que toute peinture, que toute parole, que toute « attitude », et qui, saisi par la philosophie dans son universalité, apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le créer (Proust) : c'est le *λόγος ευοοφοοίχος* qui appelle le ), λόγς ποοφοοίχος –

[Itération du *Lebenswelt* : nous faisons une philosophie du Lebenswelt, notre construction (dans le mode de la « logique ») nous fait retrouver ce monde du silence. Retrouver en quel sens ? Était-il déjà là ? Comment dire qu'il était là puisque personne ne le savait avant que le philosophe l'eût dit ? – Mais il est vrai qu'il était là : tout ce que nous disions et disons 'L'impliquait et l'implique. Il était là précisément comme Lebenswelt non thématisé. En un sens il est encore impliqué comme non thématisé par les énoncés mêmes qui le décrivent : car les énoncés comme tels vont être à leur tour sédimentés, « repris » par le *Lebenswelt*, seront compris en lui plutôt qu'ils ne le comprennent, – sont déjà compris en lui en tant qu'ils sous-entendent toute une Selbstverständlichkeit. – Mais celle-ci n'empêche pas la philosophie d'avoir valeur, d'être autre chose et plus que simple produit partiel du *Lebenswelt*, enclos dans un langage qui nous mène. Entre le *Lebenswelt* comme Être universel et la philosophie comme produit extrême du monde, il n'y a pas rivalité ou antinomie : c'est elle qui le dévoile]

## *Cogito tacite*

Janvier 1959

Le Cogito de Descartes (la réflexion) est opération sur des significations, énoncé de relations entre elles (et les significations elles-mêmes sédimentées dans des actes d'expression). Il présuppose donc un contact préréflexif de soi avec soi (conscience non thétique (de) soi Sartre) ou un cogito tacite (être près de soi) – voilà comment j'ai raisonné dans *Ph. P.* *

Est-ce correct ? Ce que j'appelle le cogito tacite est impossible. Pour avoir l'idée de « penser » (dans le sens de la « pensée [225] de voir et de sentir »), pour faire la « réduction », pour revenir à l'immanence et à la conscience de... il est nécessaire d'avoir les mots. C'est par la combinaison de mots (avec leur import de significations sédimentées, et capables par principe d'entrer dans d'autres rapports que les rapports qui ont servi à les former) que je fais l'attitude transcendantale, que je *constitue* la conscience constituante. Les mots ne renvoient pas à des significations positives et finalement au flux des *Erlebnisse* comme *Selbstgegeben*. Mythologie d'une conscience de soi à laquelle renverrait le mot « conscience » – Il n'y a que des différences de significations.

Cependant il y a le monde du silence, le monde perçu, du moins, est un ordre où il y a des significations non langagières ; oui, des significations non langagières, mais elles ne sont pas pour autant positives. Il n'y a pas par exemple de flux absolu des *Erlebnisse* singuliers ; il y a des champs et un champ des champs, avec un *style* et une typique – Décrire les existentiaux qui font l'armature du champ transcendantal – Et qui sont tjrs un rapport de l'agent (je peux) et du champ sensoriel ou idéal. L'agent sensoriel = le corps – L'agent idéal = la parole – Tout cela appartient à l'ordre du « transcendantal » de Lebenswelt, c'est-à-dire des transcendances portant « leur » objet

* Phénoménologie de la Perception. N.R.F. Paris, 1945. Sur la notion de Cogito tacite et la critique du Cogito cartésien, cf. pp. 460-468.

## *Réduction – Le vrai transcendal – le Rätsel Erscheinungweisen – monde.*

Février 1959

Présentée à tort, – en particulier dans les M.C. *, – comme suspension de l'*existence du monde* – Si elle est cela, elle retombe dans le défaut cartésien d'une *hypothèse de la Nichtigkeit du monde*, qui a immédiatement pour conséquence le maintien du *mens sive anima* (morceau du monde) comme indubitable – Toute négation du monde, *mais aussi* toute neutralité à l'égard de l'existence du monde a pour conséquence immédiate qu'on manque le transcendantal. L'*époché* n'a le droit d'être neutralisation qu'à l'égard du monde comme en soi effectif, de l'extériorité pure : elle doit laisser subsister le phénomène de cet en soi effectif, de cette extériorité.

[226]

Le champ transcendantal est champ des transcendances. Le transcendantal ; étant dépassement résolu du *mens sive anima* et du psychologique, *est dépassement de la subjectivité* au sens de contre-transcendance et d'immanence. Le passage à l'intersubjectivité n'est contradictoire qu'à l'égard d'une réduction insuffisante, Husserl a raison de le dire. Mais une réduction suffisante conduit au-delà de la prétendue « immanence » transcendantale, elle conduit à l'esprit absolu entendu comme *Weltlichkeit*, au *Geist* comme *Ineinander* des spontanéités, lui-même fondé sur l'*Ineinander* esthésiologique et sur la sphère de la vie comme sphère d'*Einfühlung* et d'intercorporéité – La notion de l'espèce = notion d'interanimalité. L'entrelacement de biologie ou psychologie et philosophie = *Selbstheit* du monde.

Husserl pose lui-même la question de savoir comment le monde peut avoir pour moi un autre « sens d'être » (*Seinssinn*) que celui de mon objet intentionnel transcendantal. *Wie kann für mich wirklich Seiendes... anderes sein als sozusagen Schnittpunkt meiner konstitutiven Synthesis ?* (M. C. § 48, p. 135) *

* Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser* Vorträge, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950.

* *Id.*

C'est ainsi qu'est introduite la *Fremderfahrung Analyse*, dit H., qui n'est pas genèse temporelle : la transcendance objective n'est pas *postérieure* à la position d'autrui : le monde est déjà là, dans sa transcendance objective, avant cette analyse, et c'est son sens même qu'on va expliciter comme sens... [Donc l'introduction d'autrui n'est pas ce qui produit « la transcendance objective » : autrui en est un des index, un moment, mais c'est dans le monde même que se trouvera la possibilité d'autrui].

Les « autres purs » (qui ne sont pas encore des « hommes ») introduisent. déjà une Nature dont je fais partie (MC p. 137) **

## *Einströmen – Réflexion*

Février 1959

*Parce qu'il y a Einströmen*, la réflexion n'est pas adéquation, coïncidence : elle ne passerait pas *dans* le *Strom* si elle nous replaçait à la source du *Strom* –

Rechercher le passage (de *Krisis* III, je crois) où il est dit [227] que la réduction phénoménologique *transforme l'histoire universelle* –

L'*Einströmen* : cas particulier de la sédimentation, c'est-à-dire de la passivité secondaire, c'est-à-dire de l'intentionnalité *latente* – C'est l'inscription historique de Péguy – C'est la structure fondamentale de la *Zeitigung : Urstiftung* d'un point du, temps – [Par ?] cette intentionnalité *latente*, l'intentionnalité cesse d'être ce qu'elle est chez Kant : *actualisme pur*, cesse d'être une propriété de la conscience, de ses « attitudes » et de ses actes, pour devenir *vie intentionnelle* – Elle devient le fil qui relie p. ex. mon présent à mon passé à sa place temporelle, tel qu'il fut (et non pas tel que je le reconquiers par un *acte* d'évocation) la possibilité de cet *acte* repose sur la structure primordiale de rétention comme emboîtement des passés l'un dans l'autre + conscience de cet emboîtement comme loi *(cf.* l'itération réflexive : la réflexion toujours réitérée de nouveau ne donnerait que « toujours la même chose », *immer wieder*) – Le tort de Husserl est d'avoir décrit l'emboîtement à partir d'un *Präsensfeld* considéré comme sans

** *Id.*

épaisseur, comme conscience immanente [*] : il est conscience transcendante, il est être à distance, il est double fond de ma vie de conscience, et c'est., ce, qui fait qu'il peut être *Stiftung* non seulement d'un instant mais de tout un *système d'indices temporels* – le temps (déjà comme temps du corps, temps-taximètre du schéma corporel) est le modèle de ces matrices symboliques, qui sont ouverture à l'être.

Dans OR [**] après analyses du corps psychophysique passer à analyses du souvenir et de l'imaginaire – de temporalité et *de là* à cogito et à intersubjectivité.

La philosophie comme création (*Gebilde*), reposant sur elle-même, – cela ne peut pas être la vérité dernière.

Car ce serait une création qui se donne pour but d'exprimer en *Gebilde* ce qui est *von selbst* (le *Lebenswelt*), qui donc se nie elle-même comme pure création –

Le point de vue de la création, du *Gebilde* humain, – et [228] le point de vue du c naturel » (du *Lebenswelt* comme Nature) sont tous deux abstraits et insuffisants. On ne peut s'installer à aucun de ces 2 niveaux.

Il s'agit d'une création qui est appelée et engendrée par le *Lebenswelt* comme historicité opérante, latente, qui la prolonge et en témoigne –

[*] L'auteur parle déjà du Präsensfeld ou du champ de présence dans la Phénoménologie de la Perception, dans les chapitres consacrés à l'Espace et à la Temporalité. Cf. notamment p. 307, 475, 483-484, 492. Mais l'analyse n'induisait pas alors à une critique de Husserl.

[**] L'origine de la vérité. Cf. ci-dessus, note (*), p. 217.

## *Wesen (verbal) – Wesen de l'histoire*

Février 1959

Découverte du *Wesen* (verbal) : première expression de l'être qui n'est ni l'être-objet ni l'être-sujet, ni essence ni existence : ce qui *west* (l'être-rose de la rose, l'être-société de la société, l'être-histoire de l'histoire) répond à la question *was* comme à la question *dass*, ce n'est pas la société, la rose vue par un sujet, ce n'est pas un être pour soi de la société et de la rose (contrairement à ce que dit Ruyer) : c'est la roséité s'étendant tout à travers la rose, c'est ce que Bergson appelait assez mal les « images » – Que par ailleurs cette roséité donne lieu à une « idée générale » c'est-à-dire qu'il y ait plusieurs roses, une *espèce* rose, cela n'est pas indifférent, mais cela résulte de l'être-rose considéré dans toutes ses implications (générativité naturelle) – Par là, – en retranchant toute généralité de la définition première du *Wesen* – on supprime cette opposition du fait et de l'essence qui fausse tout -

L'être société d'une société : ce tout qui rassemble toutes les vues et les volontés claires ou aveugles aux prises en elle, ce tout anonyme qui à travers elles *hinauswollt*, cet *Ineinander* que personne ne voit, et qui n'est pas non plus âme du groupe, ni objet, ni sujet, mais leur tissu conjonctif, qui *west* puisqu'il y aura un résultat et qui est la seule satisfaction que l'on puisse donner légitimement à une « philosophie à plusieurs entrées » (car l'argument contre la pensée alternative de Sartre, qui est qu'elle ne fait pas *un monde*, qu'elle n'admet pas une *Weltlichkeit* du *Geist*, qu'elle en reste à l'esprit subjectif, rie doit pas servir à justifier une philosophie où tous les Ego seraient sur le même plan, et qui, elle, ignorerait purement et simplement le problème d'autrui, et ne peut se, réaliser que comme Philosophie du Sujet Absolu)

[229]

Le *Wesen* de la table ≠ un être en soi, où les éléments se disposeraient :A un être pour soi, une Synopsis ≠ ce qui en elle « tablifie », ce qui fait que la table est table.

## *Cogito tacite et sujet parlant*

Février 1959

La dialectique devenue *thèse* (énoncé) n'est plus dialectique (dial. « embaumée »).

Ceci n'est pas au profit d'un *Grund* dont on ne pourrait rien *dire*. L'échec de la thèse, son renversement (dialectique) dévoile la *Source des thèses*, le *Lebenswelt* physico-historique, auquel il s'agit de retourner. Recommencer la perception, *l'Einfühlung*, et en particulier la parole, et non pas y renoncer. On sait simplement que la parole ne peut plus être énoncé, *Satz*, si elle doit rester dialectique, il faut qu'elle soit parole pensante, sans référence à un *Sachverhalt*, parole et non pas langage (et en effet, c'est bien la parole, non la langue, qui vise autrui comme comportement, non comme « psychisme », qui répond à autrui avant qu'il ait été compris comme « psychisme », dans un affrontement qui repousse ou accepte ses paroles comme paroles, comme événements – C'est bien elle qui constitue *en avant* de moi comme signification et sujet de signification, un milieu de communication, un système diacritique intersubjectif qui est la langue au présent, non-univers « humain », esprit objectif) – Il s'agit de restituer cela, au présent et au passé, l'histoire de *Lebenswelt*, de restituer la présence même d'une culture. L'échec dé la dialectique comme thèse ou « philosophie dialectique », c'est la découverte de cette intersubjectivité non perspective, mais verticale, qui est, étendue au passé, éternité existentielle, esprit sauvage

Le Cogito tacite ne résout bien entendu pas ces problèmes. En le dévoilant comme j'ai fait dans *Ph. P.* * je ne suis pas arrivé à une solution (mon chapitre sur le Cogito n'est pas rattaché au chapitre sur la parole) : j'ai au contraire posé un problème. Le Cogito tacite doit faire comprendre comment le langage n'est pas impossible, mais ne peut faire comprendre comment il est possible – Reste le problème [230] du passage du sens perceptif au sens langagier, du comportement à la thématisation. La thématisation elle-même doit être d'ailleurs comprise

* *Phénoménologie de la Perception*. Op. cit.

comme comportement de degré plus élevé – le rapport d'elle à lui est rapport dialectique : le langage réalise en brisant le silence ce que le silence voulait et n'obtenait pas. Le silence continue d'envelopper le langage ; silence du langage absolu, du langage pensant. – Mais ces développements habituels sur le rapport dialectique pour n'être pas philosophie de *Weltanschauung*, conscience malheureuse, doivent aboutir à une théorie de l'esprit sauvage, qui est esprit de praxis. Comme toute praxis, le langage suppose un *selbstverständlich*, Un institué, qui est *Stiftung* préparant une *Endstiftung* – Il s'agit de saisir ce qui à travers la communauté successive et simultanée des sujets parlants *veut, parle*, et finalement *pense*.

## *Généalogie de la logique*
## *Histoire de l'être*
## *Histoire du sens*

Février 1959

Dans l'introduction (la pensée fondamentale)

dire que je dois montrer que ce qu'on pourrait considérer comme « psychologie » (*Ph. de la Perception*) est en réalité ontologie. Le montrer en faisant voir que l'être de la science ne peut ni être ni être pensé comme *selbständig*. D'où les chapitres sur : Physique et Nature – l'animalité - le corps humain comme *nexus rationum* ou *vinculum substantiale*.

Mais l'être ne doit pas seulement être mis en évidence par son écart à l'égard de l'être de la Science – Il s'agit, en cela même, de le mettre en évidence par opposition à l'être comme Objet – Je dois donc dans l'introduction montrer que l'être de la science est lui-même partie ou aspect de l'Infini objectivé et qu'à l'un et l'autre s'oppose l'*Offenheit d'Umwelt*. De là les chapitres sur Descartes, Leibniz, l'otologie occidentale, qui indiquent les implications historico-intentionnelles et ontologiques de l'être de la science.

Dans la suite (Physique et Physis – L'animalité – le corps humain comme psycho-physique), il s'agit d'opérer [231] la réduction, c'est-à-

dire, pour moi, de dévoiler peu à peu, – et de plus en plus, – le monde « sauvage » ou « vertical ». Montrer référence intentionnelle de la Physique à la Physis, de la Physis à la vie, de la vie au « psychophysique », référencé par laquelle on ne passe nullement de « l'extérieur » à « l'intérieur », puisque la référence n'est pas réduction et que chaque degré « dépassé » reste en réalité présupposé (p. ex. la Physis du début n'est nullement « dépassée » par ce que je dirai de l'homme : elle est le *corrélatif* de l'animalité comme de l'homme) – Il faut donc chemin faisant, faire la théorie de cette « réflexion » que je pratique, elle n'est pas remontée aux « conditions de possibilité » – Et c'est pourquoi il s'agit d'ascension sur place – Inversement tout ce qui suit est déjà anticipé dans ce que je dis sur la Physis – Voilà pourquoi je dois dès le début indiquer portée ontologique de cette *Besinnung* sur la Physis – On fermera le cercle après l'étude du logos et de l'histoire comme Proust ferme le cercle quand il en arrive au moment où le narrateur se décide à écrire. La fin d'une philosophie est le récit de son commencement – Montrer cette circularité, cette implication intentionnelle en cercle, – et en même temps la circularité *Histoire-philosophie* * : j'éclaire mon projet philosophique par recours à Descartes et Leibniz et ce projet seul permettra de savoir ce que c'est que l'histoire. Énoncer tout cela comme thèses et non en sous-entendu.

Circularité : tout ce qui est dit à chaque, « niveau » anticipe et sera repris : p. ex. je fais une description de l'*Einfühlung* esthésiologique qui n'est ni fausse, ni « vraie » au sens absolu : car il s'agit de toute évidence d'une « couche » séparée abstraitement – Elle n'est pas fausse non plus, puisque tout le reste y est anticipé : à savoir l'*Einfühlung* [232] du Je pense. L'implication constante et majeure de toute cette 1re partie est le

* *En marge :* histoire-Dichtung justifiée par là même, par opposition à Guéroult. L'histoire objective est rationalisme dogmatique, *est une philosophie,* et non ce qu'elle prétend être, histoire de ce qui est. Ce qu'il y a de critiquable dans môn histoire-Dichtung ce n'est pas qu'elle m'exprime comme philosophe, – c'est qu'elle ne m'exprime pas complètement, qu'elle me modifie encore. L'histoire de la philosophie comme la science est *communis opinio.*

Sur le concept d'histoire-Dichtung, cf. Husserl, qui parle d'une « Dichtung der Philosophiegeschichte ». (Die Krisis der Europaïschen Wissenschaften und die transcendantale Phänomenologie. Husserliana vol. VI. Nijhoff éd., La Haye, 1954, p. 513). Le passage intéressé est abondamment souligné dans l'exemplaire de la Krisis que possédait l'auteur.

λόγος : je parle des choses comme si cela ne mettait pas en question le langage !. La thématisation du langage dépasse encore une étape de naïveté, dévoile encore un peu plus de l'horizon de *Selbstverständlichkeiten* – le passage de la philosophie à l'absolu, au champ transcendantal, à l'être sauvage et « vertical » est *par définition* progressif, incomplet. Cela à comprendre non comme une imperfection (une (φ *Weltanschauung*, conscience malheureuse de l'Englobant) mais comme *thème* philosophique : l'incomplétude de la réduction (« réduction biologique », « réduction psychologique », « réduction à l'immanence transcendantale » et finalement « pensée fondamentale ») n'est pas un obstacle à la réduction, elle est la réduction même, la redécouverte de l'être vertical. –

Il y aura donc toute une série de couches de l'être sauvage Il faudra recommencer plusieurs fois *l'Einfühlung*, le Cogito. –

P. ex. je vais décrire au niveau du corps humain un pré-savoir ; un pré-sens un savoir silencieux.

*sens du perçu* : la « grandeur » avant la mesure, la grandeur physionomique d'un rectangle p. ex.

*sens de l'autre perçu* : *Einigung* de mes perceptions d'un même homme par des existentiaux qui à la lettre ne sont pas « perçus » et pourtant opèrent dans les perceptions (Wolff) *

*sens de la « vie perçue »* (Michotte) ** : ce qui fait qu'une apparence *s'anime* et devient « reptation », etc.

Mais il faudra ensuite que je dévoile un horizon non explicité : celui du langage dont je me sers pour décrire tout cela – Et qui en co-détermine le sens dernier

* Werner Wolff. Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung im wissentlichen und unwissenilichen Versuch. Ps. Forschung 1932.

** A. Michotte, *La Perception de la Causalité*, Vrin éd., Louvain, Paris, 1946, pp. 176-7.

Donc très important, – dès l'introduction, d'introduire le problème du cogito tacite et cogito langagier Naïveté de Descartes qui ne voit pas cogito tacite sous le cogito de *Wesen,* de significations – Mais naïveté aussi d'un cogito silencieux qui se croirait adéquation à la conscience silencieuse [233] alors que sa description même du silence repose entièrement sur les vertus du langage. La prise de possession du monde du silence, telle que l'effectue la description du corps humain, n'est plus ce monde du silence, elle est le monde articulé, élevé au *Wesen,* parlé – la description du λόγος perceptif est usage du λόγος προφορικός. Ce déchirement de la réflexion (qui *sort de soi* voulant rentrer en soi) peut-il finir ? Il faudrait un silence qui enveloppe là parole de nouveau après qu'on s'est aperçu que la parole enveloppait le silence prétendu de la coïncidence psychologique. Que sera ce silence ? Comme la réduction, finalement, n'est pas, pour Husserl immanence transcendantale, mais dévoilement de la *Weltthesis,* ce silence ne sera *pas le contraire* du langage.

Je ne pourrai finalement prendre position en ontologie, comme le demande l'introduction et en préciser exactement les thèses, qu'après la série de réductions que développe le livre et qui sont toutes dans la première mais aussi ne sont vraiment accomplies que dans la dernière. Ce renversement lui-même, – *circulus vitiosus deus* * – est non pas hésitation, mauvaise foi et mauvaise dialectique, mais retour à Σίγη l'abîme **.

*On ne peut pas faire de l'ontologie directe.* Ma méthode « indirecte » (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être – « φ négative » comme « théologie négative ».

* L'expression est dans Nietzsche. *Par-delà le bien et le mal,* § 56, p. 100-101, trad. fr. Mercure de France, 1929.

** Réminiscence, sans doute, de Claudel. « Le temps est le moyen offert à tout ce qui sera d'être afin de n'être plus. Il est l'Invitation à mourir, à toute phrase de se décomposer dans l'accord explicatif et total, de consommer la parole d'adoration à l'oreille de Sigè l'Abîme. » Art Poétique, op. cit., p. 57.

## *Weltlichkeit du Geist –*
## *le « monde invisible »*
## *le non-être dans l'Être-objet : le Seyn*

Février 1959

On parle toujours du problème d'« autrui », de l'« intersubjectivité », etc...

En réalité, ce qui est à comprendre, c'est, par-delà les « personnes », les existentiaux selon lesquels nous les [234] comprenons, et qui sont le sens sédimenté de toutes nos expériences volontaires et involontaires. Cet inconscient à chercher, non pas au fond de nous, derrière le dos de notre « conscience », mais devant nous, comme articulations de notre champ. Il est « inconscient » par ce qu'il n'est pas *objet*, mais il est ce par quoi des objets sont possibles, c'est la constellation où se lit notre avenir – Il est entre eux comme l'intervalle des arbres entre les arbres, ou comme leur commun niveau. Il est la *Urgemeinschaftung* de notre vie intentionnelle, *l'Ineinander* des autres en nous et de nous en eux.

Ces existentiaux, ce sont eux qui font le *sens* (substituable) de ce que nous disons et de ce que nous entendons. Ils sont l'armature de ce « monde invisible » qui, avec la parole, commence d'imprégner toutes les choses que nous voyons, – comme l'« autre » espace, chez le schizophrène, prend possession de l'espace sensoriel et visible – Non qu'il le devienne à son tour – il n'y a jamais, dans le visible, que des ruines de l'esprit, le monde ressemblera toujours au Forum, du moins au regard du philosophe, qui ne l'habite pas tout à fait –

Notre « vie intérieure » : monde dans le monde, région en lui, « lieu d'où nous parlons » (Heidegger) et où nous introduisons les autres par la vraie parole.

Le « monde invisible » – il est donné originairement comme non-*Urpräsentierbar*, comme autrui est dans son corps *donné originairement comme absent*, – comme écart, comme transcendance (Ideen II)

Décrire cette expérience du non-être qualifié.

Avant *autrui*, les choses sont de tels non-être, écarts – Il y a *Einfühlung* et rapport latéral avec les choses non moins qu'avec autrui : certes les choses ne sont Pas des interlocuteurs, *l'Einfühlung* qui les donne les donne comme muettes – mais précisément : elles sont variantes de *l'Einfühlung* réussie. Comme les fous ou les animaux elles sont des *presque compagnons.* Elles sont prélevées sur ma substance, épines dans ma chair – Dire qu'il y a transcendance, être à distance, c'est dire que l'être, (au sens sartrien) est ainsi gonflé de non-être ou de possible, qu'il n'est pas *ce qu'il est* seulement. Le *Gestalhafte*, *si* on voulait vraiment le définir, serait cela. La notion même de *Gestalt*, – si on veut la définir selon elle-même et non *a contrario*, comme « ce qui n'est pas » la somme des éléments, – est cela.

[235]

Et du coup la *perception de...* la *Gestalt* ne peut être *Sinngebung* centrifuge, imposition d'essence, *vorstellen* – On ne peut y distinguer *Empfindung* et *Empfundenes.* Elle est *ouverture* –

Si le sentir, le percevoir sont compris ainsi, on comprend qu'il y ait de *l'Inwahr dans* la *Wahrheit*

## *Science et philosophie* *

Février 1959

La méthode de définition de la langue par le pertinent le ce sans quoi... Non – on repère *par où* passe la parole. Mais ceci ne donne pas la parole dans sa puissance entière. On serait conduit à erreur si l'on croyait que la parole *est dans* ces relations figées – C'est l'erreur scientiste, qui est une erreur scientifique, et s'avère comme telle (impossibilité de comprendre la linguistique évolutive, l'histoire – *Réduction* à la synchronie –) – Ce qu'il y a cependant de bon et nécessaire dans l'attitude scientifique : *le parti pris de tout ignorer du langage*, ne pas présupposer notre rationalisation du langage qui est héritée. Faire comme si le langage n'était pas le nôtre. *Cf.* Freud : parti pris de ne pas connaître le rêve, la conscience – On va les interroger

* Cette note a été rédigée à la suite d'une conférence donnée par M. André Martinet à L'École Normale Supérieure, le 27 février 1959.

sans *Einfühlung* – Négativement, comme dévoilement du langage « inconnu », cette attitude est profondément philosophique, elle est constitutive de l'attitude de réflexion dans ce qu'elle a de meilleur. Cette réflexion n'est pas, ne peut pas être limitation à phénoménologie des *Erlebnisse.* La méfiance à l'égard du vécu, elle est philosophique – on postule que la conscience nous trompe sur nous et sur le langage et on a raison : seule façon de les *voir.* La philosophie n'a rien à voir avec privilège des *Erlebnisse,* de la psychologie du vécu, etc. Il ne s'agit pas, de même, en histoire, de restituer les « décisions »comme causes des « processus ». L'intériorité que cherche le philosophe c'est aussi bien l'intersubjectivité, la *Urgemein Stiftung* qui est très au-delà du « vécu » – La *Besinnung* contre les *Erlebnisse.* Mais cette abstention de toute *Einfühlung* avec le langage, les animaux, etc. reconduit à une *Einfühlung* supérieure, est destinée à la rendre possible. La [236] recherche de la vue « sauvage » du monde ne se limite nullement à un retour à la précompréhension ou à la préscience. Le « primitivisme » n'est que contre-partie du scientisme, et encore scientisme. Les phénoménologues (Scheler, Heidegger) ont raison d'indiquer cette précompréhension qui précède l'inductivité, car c'est elle qui met en question la valeur ontologique du *Gegen-stand.* Mais un retour à la pré-science n'est pas le but. La reconquête du *Lebenswelt,* c'est la reconquête d'une *dimension,* dans laquelle les objectivations de la science gardent elles-mêmes un sens et sont à comprendre comme *vraies* (Heidegger lui-même le dit : tout *Seinsgeschick* est vrai, est partie de la *Seinsgeschichte*) – le pré-scientifique n'est qu'invitation à comprendre le méta-scientifique et celui-ci n'est pas non-science. Il est même dévoilé *par* les démarches constitutives de la science, à condition qu'on les réactive, qu'on voie ce qu'elles *verdecken* laissées à elles-mêmes. P.. ex. l'attitude structuraliste = la chaîne verbale, le langage comme se recréant en entier sous nos yeux dans chaque acte de parole, parti pris de cerner l'acte de parler là où *il se fait,* c'est parti pris de retour à l'originaire, à *l'Ursprung* – à condition qu'on ne s'enferme pas dans la détermination de fait, synchronique, – c'est parti pris de saisir la cohésion du tout synchronique-diachronique dans la parole, la parole *monumentale* donc, mythique si l'on veut – Ambiguïté de l'acte constitutif de la science : l'attention exclusive à la chaîne verbale, au phonique et au sémantique *entrelacés,*

c'est :

1° exigence de saisir l'*Ursprung Entdeckung* de *l'Ursprung*
2° réduction au *Gegenstand i.e. Verdeckung* de *l'Ursprung.*

Février 1959

Faire *1re partie :* première esquisse de l'ontologie –

Partir du présent : contradictions, etc.

ruine de la philosophie –

Montrer que cela met en question non seulement la philosophie classique, mais aussi les φ du dieu mort (Kierkegaard – Nietzsche – Sartre) en tant qu'elles en sont le contrepied (et aussi, bien entendu, la dialectique comme « manœuvre »)

[237]

Reprendre toute la démarche philosophique en « pensée fondamentale » –

Résultats de *Ph. P.* * – Nécessité de les amener à explicitation ontologique :

la chose – le monde – l'Être
le négatif – le cogito – Autrui – le langage.

Les problèmes qui demeurent après cette 1re description ils tiennent à ce que j'ai gardé en partie la philosophie de la « conscience »

Dévoilement de l'Être sauvage ou brut par le chemin de Husserl et du *Lebenswelt* sur, quoi on ouvre. Qu'est-ce que la Philosophie ? Le domaine du *Verborgen* (φ et occultisme)

* *Phénoménologie de la Perception*. Op. cit.

Toute cette esquisse étant faite, dire que ce n'est qu'une esquisse, pourquoi il faut une esquisse et pourquoi ce n'est qu'une esquisse. Elle est le début nécessaire et suffisant pour bien voir ce qui est en cause : l'Être – mais non encore pour assurer nos pas dans ce pays – Il faut *wiederholung :*

« destruction » de l'ontologie objectiviste des cartésiens

Redécouverte de la *φύσις*, puis du *λόγος* et de l'histoire verticale à partir de notre « culture » et des *Winke* de notre « science » –

Toute ma 1re partie à concevoir de manière très directe, actuelle, comme la *Krisis* de Husserl : montrer notre non-philosophie puis en chercher l'origine dans une *Selbstbesinnung* historique et dans une *Selbstbesinnung* sur notre culture qui est science : on recherchera en elle les *Winke*

## *Temps.*

[Sans date, probablement février ou mars 1959]

Le surgissement du temps serait incompréhensible comme *création* d'un supplément de temps qui repousserait au passé toute la série précédente. Cette passivité n'est pas concevable.

Par contre toute analyse du temps qui le survole est insuffisante.

Il faut que le temps *se constitue,* – soit toujours vu du point de vue de quelqu'un qui *en est.*

[238]

Mais cela paraît contradictoire, et ramènerait à l'un des deux termes de l'alternative précédente.

La contradiction n'est levée que si le nouveau présent est lui-même un transcendant : on sait qu'il n'est pas là, qu'il vient d'être là, on ne coïncide jamais avec lui – Il n'est pas un segment de temps à contours définis qui viendrait se mettre en place. Il est un cycle défini par une région centrale et dominante et à contours indécis, – un gonflement ou une ampoule du temps – Une création de ce genre rend seule possible

1) l'influence des « contenus » sur le temps qui passe « + vite » ou « moins vite »), de Zeitmaterie sur Zeitform 2) de recueillir la vérité de l'analyse transcendantale : le temps n'est pas une série d'événements absolue, un tempo, – pas même le tempo de la conscience, – c'est une institution, un système d'équivalences.

Mars 1959

Rapport de Leray au C.d.F. * : les particules « étranges » « L'existence » d'une particule qui ne durerait qu'un milliardième de seconde...

Que signifie une telle *existence ?*

On la conçoit sur le modèle de l'existence macroscopique avec un grossissement, une loupe temporelle suffisante, cette courte durée serait comme une des durées dont nous avons l'expérience.

Et comme le grossissement peut toujours être conçu supérieur, – on postule à la fois le *il y a* d'un minimum (sans lequel on ne chercherait pas, sous le macroscopique, le microscopique), et qu'il est toujours en deçà, en horizon...

C'est la structure même d'horizon – mais il est évident qu'elle ne signifie rien dans l'en soi, – qu'elle n'a de sens que dans l'Umwelt d'un sujet charnel, comme *Offenheit,* comme *Verborgenheit* de l'Être tant qu'on ne s'établit pas dans cet ordre ontologique, on a une pensée en porte à faux, une pensée vide ou contradictoire...

L'analyse de Kant ou de Descartes : le monde n'est ni fini ni infini, il est indéfini – i.e. il est à penser comme expérience [239] *humaine*, – d'un entendement fini en face d'un Être infini (ou : Kant – d'un *abîme* de la pensée humaine)

Ce n'est pas du tout cela que veut dire l'*Offenheit* de Husserl ou la *Verborgenheit* de Heidegger : le milieu ontologique n'est pas pensé comme ordre de la « représentation humaine » en contraste avec un

* Allusion au rapport de M. Jean Leray sur les travaux de M. Louis Leprince-Ringuet, présenté à l'Assemblée des Professeurs du Collège de France, le 15 mars 1959.

ordre de l'en soi – Il s'agit de comprendre que la vérité même n'a aucun sens hors du rapport de transcendance, hors de *l'Ueberstieg* vers l'horizon, – que la « subjectivité » et l'« objet » sont un seul tout, que les c vécus » subjectifs comptent au monde, font partie de la *Weltlichkeit* de l'« esprit », sont portés au « registre » qui est l'Être, que l'objet n'est rien d'autre que la *touffe* de ces *Abschattungen*... Ce n'est pas nous qui percevons, c'est la chose qui se perçoit là-bas, – ce n'est pas nous qui parlons, c'est la vérité qui se parle au fond de la parole – Devenir nature de l'homme qui est le devenir homme de la nature – Le monde est *champ,* et à ce titre toujours ouvert.

Résoudre de même le problème de l'unicité ou Île pluralité des temps (Einstein) : par retour à l'idée d'horizon -

## *Visible et invisible 2e Partie.*

Mai 1959

(L'Être et le monde :
sur Descartes, Leibniz, etc.)

Dire : ce que nous disons là, est-ce la chose même ? Non, il y a motivations historiques. Le *Lebenswelt* est « subjectif » – Comment les dévoiler ? L'histoire de la philosophie ne sera que projection de ces vues, – ou sera insignifiante à force de vouloir être « objective ». *Nos* problèmes et les problèmes immanents d'*une* philosophie : peut-on poser les premiers à la seconde ? (Gouhier) * Il n'y a qu'une solution : montrer qu'il y a transcendance, certes, entre les philosophies, pas de réduction à un plan unique, mais que, dans cet échelonnement en profondeur, elles renvoient quand même l'une à l'autre, il s'agit quand même du même Être

– Montrer entre les philosophies rapport perceptif ou de transcendance. [240] Donc histoire verticale, qui a ses droits à côté de

* Allusion à l'ouvrage de M. Henri Gouhier : l'Histoire et sa philosophie, Paris, Vrin, 1952. – La question est posée notamment à propos de l'interprétation de Descartes par Hamelin. Cf. pp. 18-20.

l'histoire de la philosophie « objective » – Appliquer ici la conception même de l'être perceptif et de l'*Offenheit* qui a été développée dans 1re Partie – Chercher comment cela se distingue de relativisme, comment la « projection » d'une pensée dans l'autre laisse quand même apparaître un « noyau d'être » (*cf.* exposé de Lefort sur Machiavel * : comment, en quel sens peut-on prétendre à aller aux choses mêmes en refusant ce droit aux autres ? Il faut rendre compte de leurs vues et de soi, – mais il faut de plus que ce qui est visé soit interrogation, *Befragung*).

La philosophie : cercles qui s'enveloppent : cette 1re Partie est déjà pratique de l'histoire, elle surgit du *Lebenswelt* historique – Et inversement l'histoire de la philosophie que nous allons évoquer était déjà un certain type *d'Umwelt* – Concept d'histoire ontologique. L'explicitation *de l'Umwelt* de l'ontologie occidentale, confrontée avec notre début, doit lui donner solidité, le rectifier – (connexion des concepts : Être Nature Homme) Bien entendu cela ne sera pas exhaustif : ce sont fils d'histoire verticale, échevelée, ce ne sont pas essences.

De même l'analyse de la Nature sera une manière de retrouver et rectifier le début (prétendu contact avec la chose même)'; on retrouve l'originaire *a contrario* à travers mouvements de la pensée scientifique collective.

Recours à l'histoire de la philosophie est déjà théorie de l'histoire, du langage, etc.

## *Le visible et l'invisible*

Mai 1959

1re Partie : Esquisse ontologique
Chapitre I. Le monde et l'être
Chapitre II. L'Être et le monde

(Montrer que la métaphysique est une ontologie naïve, *est* une sublimation de l'Étant – Mais ceci est évidemment une [241]

* Exposé, non publié, fait à l'Institut français de Sociologie en mai 1959.

transposition de la métaphysique, interprétée selon les vues du Chapitre I.

Il faut établir le *droit* de cette transposition. Est-ce une « mise en perspective » à jamais indémontrable ? Reste-t-on dans l'empirisme dialectique et la réciprocité des perspectives ?

Non. Il ne s'agit pas « d'histoire de la philosophie ». L'histoire de la philosophie comporte toujours cette subjectivité. Montrer que l'interprétation de Descartes par Guéroult p. ex. comporte toujours une mise en perspective subjective (le « subjectif » est ici précisément la présupposition que la philosophie est faite de « *problèmes* » – *cf.* leçon inaugurale : c'est ce qu'il oppose à Bergson *.) – Ce que je propose n'est pas une « vue » d'histoire de la philosophie. Ou c'est de l'histoire, mais structurale : i. e. non pas l'événement de telle philosophie comme *création* et *solution* de « problèmes », mais cette philosophie située dans l'ensemble hiératique de l'Être et l'éternité existentielle, i.e. dans un ensemble *interrogatif* qui, comme le *Machiavel* de Lefort ** n'est pas un dogmatisme.

*Cf.* Pingaud, *Madame de La Fayette**** : le livre de Madame de La Fayette *est* livre de Cour (*l'apparence, l'empêchement*) Mais, une fois disparue la Cour, le livre, détaché de ces racines historiques, donne lieu à un mythe à partir de 1808. La signification (mythique) serait *créée* par l'ignorance du fond social.

En un sens, la signification est toujours l'écart : ce que dit autrui me paraît plein de sens parce que ses *lacunes* ne sont jamais là où sont les miennes. Multiplicité perspective.

Mais cette réduction au mythe suppose un fond de positivité non mythique qui en est un autre. Il faut comprendre que *mythe, mystification, aliénation,* etc. sont des concepts de second ordre.

* Leçon inaugurale, faite au Collège de France le 4 décembre 1951 par M. Martial Guéroult quand il prit possession de la chaire d'histoire et technologie des systèmes philosophiques.

** Allusion à un ouvrage en préparation.

*** Mme de La Fayette par elle-même, *Éd. du Seuil,* « Écrivains de toujours », 1959.

Madame de La Fayette est un mythe, mais non au sens où le mythe est une construction. Au sens où (Lévi-Strauss) tout usage de la fonction symbolique en est un.

Ce n'est pas n'importe quel texte qui peut acquérir ce pouvoir mythique. Attention à la nouvelle *Aufklärung.*

[242]

*Ce* qu'il y a dans La *Princesse de Clèves* qui la rend capable de devenir un mythe.

De même Descartes, la métaphysique : je ne veux pas dire que ce sont des mythes au sens de : artifices sans vérité, vue confuse de ce qui *doit* être aujourd'hui ontologie – Il y a la vérité de Descartes, mais à condition qu'on la lise entre les lignes ; l'atmosphère de pensée de Descartes, le fonctionnement cartésien ; et ceci n'est pas imposition à Descartes d'un point de vue extérieur, à sa philosophie d'une *question* qui n'est pas la sienne. Montrer qu'il y a un absolu, une philosophie, qui est immanente à l'histoire de la φ, et qui n'est pourtant pas résorption de toutes les philosophies dans une seule, ni d'ailleurs éclectisme et scepticisme. On le voit si l'on arrive à faite de la philosophie une perception, et de l'histoire de la φ une perception de l'histoire – Tout revient à ceci : faire une théorie de la perception et de la compréhension qui montre que comprendre n'est pas constituer dans l'immanence intellectuelle, que comprendre est saisir par coexistence, latéralement, *en style*, et par là atteindre d'un coup les lointains de ce style et de cet appareil culturel.

Ce que je vais dire là sur l'histoire de la φ anticipe sur ce que je dirai sur le Cogito et sur le logos – De même que ce que je dis dans le Chapitre I, anticipe sur conception de, l'histoire de la φ du Chapitre II. Et que tout cela anticipe sur compréhension de la science (de la Nature) donnée dans les chapitres suivants. Il n'y a que des anticipations, *Vorhabe.* La philosophie comme problèmes concentriques. Mais c'est ainsi –

## *Perception – inconscient – on – mot rétrograde du vrai – sédimentation (dont le mot rétrograde du vrai fait partie)*

2 mai 1959

Le chauffeur de taxi à Manchester, me disant (je n'ai compris que quelques secondes après, tant les mots étaient vivement « touchés ») : je vais demander à la police où se trouve *Brixton Avenue.* – De même la phrase, dans le bureau de tabac, de la femme : *Shall I wrap them together ?* que je ne comprends qu'après quelques secondes, – et *d'un coup* – cf. reconnaissance de quelqu'un d'après un signalement, ou de l'événement d'après une prévision schématique : le sens [243] une fois donné les signes prennent valeur totale de « signes ». Mais il faut que le sens soit donné d'abord. Mais alors *comment* l'est-il ? Probablement un morceau de la chaîne verbale est identifié, projette le sens qui revient sur les signes – Il ne suffit pas de dire (Bergson) : va-et-vient. Il faut comprendre entre quoi et quoi et ce qui fait l'entre-deux. Ce n'est pas une série d'inductions – C'est *Gestaltung* et *Rückgestaltung.* « Mouvement rétrograde du vrai » ce phénomène qu'on ne peut plus se défaire de ce qui a été une fois pensé, qu'on le retrouve dans les matériaux mêmes...

Le sens est « perçu » et la *Rückgestaltung* est « perception ». Cela veut dire : il y a *germination* de ce qui *va avoir, été* compris. (*Insight* et *Aha Erlebnis*) – Et cela veut dire : la perception (la première) est *de soi* ouverture d'un champ de *Gestaltungen* – Et cela veut dire : la perception est inconscient. Qu'est-ce que l'inconscient ? Ce qui fonctionne comme pivot, existential, et en ce sens, est et n'est pas perçu. Car on ne perçoit que figures sur niveaux – Et on ne les perçoit que par rapport au niveau, qui donc est imperçu. – La perception du niveau : toujours *entre* les objets, il est ce autour de quoi...

L'occulte en psychanalyse (l'inconscient) est de cette sorte (ci une femme dans la rue sentant qu'on regarde sa poitrine et vérifiant son vêtement. Son schéma corporel est pour soi pour autrui – C'est la *charnière* du pour soi et du pour autrui – Avoir un corps, c'est être regardé (ce n'est pas seulement cela), c'est être *visible* – Ici l'impression de télépathie, d'occulte = vivacité dans la lecture en éclair du regard d'autrui – Faut-il dire *lecture ?* C'est au contraire par ce phénomène

qu'on comprend la lecture – Certainement, si l'on interrogeait une femme de bonne foi qui referme son manteau (ou au contraire), elle ne *saurait* pas ce qu'elle vient de faire. Elle ne le saurait pas dans le langage de la pensée conventionnelle, mais elle le saurait comme on sait le réprimer, c'est-à-dire non comme figure sur fond, mais comme fond. Une perception de détail : une onde qui court dans le champ de *l'In der Welt Sein* –

Le rapport parler-comprendre – le rapport se mouvoir-percevoir le but, i.e. : le but n'est pas posé, mais il est ce dont je manque, ce qui marque un certain écart au cadran du schéma corporel. De même je parle en rejoignant avec appareil linguistique telle modulation de l'espace linguistique – les mots liés à leur sens comme le corps à son but.

[244]

Je ne perçois pas plus que je ne parle – La perception m'a comme le langage – Et comme il fait que *je sois* là tout de même pour parler, il faut que *je sois* là pour percevoir – Mais en quel sens ? Comme *on* – Qu'est-ce qui, de mon côté, vient animer le monde perçu et le langage ?

## *Husserl Zeitbewusstsein. –*

Mai 1959

1. Qu'est-ce que l'élément « réceptif » de la conscience absolue ? – H. a raison de dire que ce n'est pas moi qui constitue le temps, qu'il se constitue, qu'il est une *Selbsterscheinung* – Mais le terme de « réceptivité » est impropre justement parce qu'il évoque un Soi distinct du présent et qui le *reçoit* – Il faut l'entendre simplement par opposition aux actes spontanés (pensée, etc.)

2. Est-ce le nouveau présent, dans son individualité, qui pousse au passé le précédent, et qui *remplit* une partie de l'avenir ? Dans ce cas il n'y aurait pas *le* temps, mais *des* temps – Il faut comprendre le temps comme système qui embrasse tout – Quoiqu'il ne soit saisissable que pour qui *y est*, est à un présent

3. Qu'est-ce que la conscience impressionnelle, l'*Urerlebnis ?* Comme la *Selbstgegebenheit* de la chose extérieure, c'est en réalité non un terme *effectivement* intraversable (loupe temporelle), mais un transcendant, un optimum, un *etwas*... (une *Gestalt* et non un individu) – Et le « avoir conscience » de cet *Urerlebnis* n'est pas coïncidence, fusion avec... et n'est pas non plus (cela, Husserl l'a dit) acte ou *Auffassung*, et pas non plus (Sartre) un néantiser, c'est l'écart tel que le fait comprendre le schéma corporel qui est fondation d'espace *et de temps* – C'est une perception-imperception, i.e. un sens opérant et non thématisé (c'est au fond ce que veut dire Husserl quand il considère la rétention comme fondamentale : cela signifie que le présent absolu que je suis est comme s'il n'était pas) –

4. Tout cela laisse encore intacte la question : qu'est-ce que (c savoir », « avoir conscience », « percevoir », « penser » au sens cartésien – Question jamais posée – On discute autour de thèses comme « liaison », « pensée de voir et de sentir » au sens de présomption, « sens » – On montre qu'il faut un liant, qu'il faut un « pur *denken », ou* une « *Selbsterscheinung* », [245] une auto-apparition, une apparition pure apparition... Mais tout cela suppose l'idée du pour soi et finalement ne peut pas expliquer la transcendance – Chercher dans une tout autre direction : le pour soi lui-même comme caractère incontestable, mais dérivé : c'est la culmination de l'écart dans la *différenciation* – Présence à soi *est* présence à monde différencié – L'écart perceptif comme faisant la « vue » telle qu'elle est impliquée dans le réflexe p. ex., – et fermant être pour soi par le langage comme différenciation. Avoir conscience = avoir une figure sur un fond – on ne peut pas remonter plus loin.

## *Transcendance de la chose et transcendance du fantasme*

Mai 1959

La transcendance de la chose oblige à dire qu'elle n'est plénitude qu'en étant inépuisable, c'est-à-dire en n'étant pas toute actuelle sous le regard – mais cette actualité totale elle la promet, puisqu'elle *est là*...

Quand on dit que, – au contraire, – le fantasme n'est pas observable, qu'il est vide, non-être, le contraste n'est donc pas absolu avec le

sensible. Les sens sont des appareils à faire des concrétions avec de l'inépuisable, à faire des significations existantes – Mais la chose n'est pas vraiment *observable : il y a* toujours enjambement dans toute observation, on n'est jamais à la chose même. Ce qu'on appelle le *sensible,* c'est seulement que l'indéfini des *Abschattungen précipite* – Or, inversement, il y a une précipitation ou cristallisation de l'imaginaire, des existentiaux, des matrices symboliques –

[sur la même page]

## *« Pensée », « conscience » et être à...*

La rétention (en tant qu'elle ne pose pas, ne vise pas le passé immédiat, et *l'a* seulement derrière elle), la présence perceptive (présence p. ex, de ce qui est derrière mon dos), la présence de tout mon passé sédimenté en existentiaux, ma référence à ce que je veux dire dans la parole, et à appareil diacritique des significations disponibles, ma référence [246] motrice à l'endroit où je veux aller, la *Vorhabe* (la *Stiftung* d'un champ ou d'une idée), l'installation dans un espace par le schéma corporel, et l'instauration d'un temps dans l'embryologie du comportement, tout cela tourne autour du problème d'une existence qui n'est pas *pensée* d'exister, – et que Husserl retrouve au cœur de la : réflexion psychologique comme flux absolu rétentionnel (mais chez Husserl il y a ici l'idée du temps d'*Empfindung* qui n'est pas bonne : le présent au sens large est matrice symbolique et non seulement *un* présent qui éclate vers le passé) – *I. e.* d'une présence à Soi qui est *absence de* soi, contact avec Soi *par* l'écart à l'égard de Soi – Figure sur fond, « *Etwas* »le plus simple – la *Gestalt* tient la clef du problème de l'esprit

voir *Productive Thinking* de Wertheimer * pour déterminer en quel sens la *Gestalt* contient et ne contient pas les significations du plus haut degré

* Harper and Brothers ed., New York and London, 1945.

## *Les regards qui se croisent = eine Art der Reflexion*

Mai 1959

C'est la'chair des choses, déjà, qui nous parle de notre chair, et qui nous parle de celle d'autrui – Mon« regard » est une de ces données du « sensible », du monde brut et primordial, qui défie l'analyse de l'être et du néant, de l'existence comme conscience et de l'existence comme chose, et qui exige une reconstruction complète de la philosophie. L'analytique de l'être et du néant à la fois dévoile et masque cet ordre : elle le dévoile comme menace de l'être sur le néant et du néant sur l'être, elle le masque parce que l'entité et la négatité restent isolables en principe.

le regard qui tue
décentration, non anéantissement.
mettre en question pour Sartre (néant)
= tuer, être en question = cesser d'être

[247]

## *(Bergson) La transcendance – l'oubli – le temps*

20 mai 1959

J'ai dit : l'ouverture au monde telle que nous la retrouvons en nous et la perception que nous devinons à l'intérieur de la vie (une perception qui est à la fois être spontané (chose) et être-soi (« sujet ») – Bergson a explicitement dit une fois, dans texte de *la Pensée et* le *Mouvant* où il parle de la conscience cherchant à voir le temps et non à le mesurer, qu'il y a une conscience qui est *à la fois spontanée et réfléchie* [*]) s'entrelacent, empiètent ou se nouent l'une sur l'autre.

[*] L'auteur se réfère à ce passage. « Mais cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit. Si nous cherchions ce qu'elle est ? Comment apparaîtrait-elle à une conscience qui ne voudrait que la voir sans la mesurer, qui [la saisirait alors sans l'arrêter], qui se prendrait enfin elle-même pour objet, et qui, spectatrice et actrice,

Préciser ce que cela veut dire.

Cela évoque, par-delà le « point de vue de l'objet » et le « point de vue du sujet », un noyau commun qui est le « serpentement » *, l'être comme serpentement, (ce que j'ai appelé « modulation de l'être au monde »). Il faut faire comprendre comment cela (ou toute *Gestalt)* est une perception « se faisant dans les choses ». Ceci n'est encore qu'une expression approchée, en langage sujet-objet (Wahl, Bergson) de ce qu'il y a à dire. À savoir que les choses nous ont, et que ce n'est pas nous qui avons les choses. Que l'être qui a été ne peut pas cesser d'avoir été. La « Mémoire du Monde ». Que le langage nous a et que ce n'est pas nous qui avons le langage. Que c'est l'être qui parle en nous et non nous qui parlons de l'être **.

Mais alors comment comprendre la subjectivité ?, Insuffisance de la représentation !bergsonienne d'une âme qui conserve tout (ceci rend impossible la différence de nature perçu-imaginaire). Insuffisance aussi de la représentation malebranchiste d'une vision en dieu : c'est l'équivalent de la conscience transcendantale, c'est la (« conservation » sous [248] forme de « signification ». La solution est à chercher dans la vision même : on ne comprendra le souvenir que par elle. Il faut qu'elle soit déjà modulation ou serpentement dans l'un, variante d'un système perceptif du monde, pour que le souvenir puisse être et comporter l'oubli. La description de la rétention chez Husserl (et celle de la subjectivité comme temps, du flux absolu, de la rétention pré-intentionnelle) est un commencement mais laisse la question ouverte : d'où vient le « ratatinement de la perspective temporelle, le passage en horizon des rétentions éloignées, l'oubli ?

Problème de l'oubli : tient essentiellement à ce qu'il est discontinu. Si à chaque phase de *l'Ablaufphänomen,* un segment du passé tombait dans l'oubli, nous aurions un champ du présent comme un diaphragme d'objectif et l'oubli serait l'occultation par soustraction des stimuli

spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit. » La Pensée et le Mouvant, Paris, 1934, p. 10.

* Id., p. 293.

** *En marge, cette note :* Finalement il y a quelque chose de profond chez Ruyer quand il dit que l'en soi et le pour soi sont même chose. Mais à ne pas comprendre comme : les choses sont des âmes.

efficaces, ce serait le point où la *fort-image* cesse d'être produite par effacement de la trace corporelle. Ou encore, en langage idéaliste : l'oubli ferait partie du système présent-passé, en correspondance précise avec un nouveau segment de présent descendu de l'avenir.

Mais ce n'est pas ainsi : il y a des rétentions qui ne s'oublient pas, même très éloignées. Il y a des fragments « perçus » peu avant qui disparaissent (l'ont-ils été ? Et quel est exactement le rapport du perçu et de *l'imperçu ?*) – Et d'ailleurs il n'y a pas un segment objectif du présent qui descende de l'avenir. Le diagramme de Husserl est subordonné à cette convention qu'on peut représenter la série de maintenant par des points sur une ligne [*]. Certes Husserl ajoute à ce point tout le remaniement des rétentions et rétentions de rétentions qui en résulte, et c'est en quoi il ne conçoit pas le temps comme sériel et suite d'événements ponctuels. Mais même ainsi compliquée, la représentation du phénomène d'écoulement est vicieuse. Non pas en tant que spatiale. Car l'espace en réalité ne comporte pas plus de *points*, de *lignes* que le temps. Comprendre que la *Gestalt* est déjà la transcendance : elle me fait comprendre qu'une ligne est un vecteur, un point un centre de forces – Il n'y a pas de lignes ni de points ni de couleurs absolus dans les choses. La vision de champ et la notion de champ – Bergson disant que le serpentement ne reproduit peut-être aucune [249] ligne *réelle* [**]. Mais il n'y en a aucune qui soit « réelle ». Donc l'espace n'est pas. à mettre en cause comme le fait Bergson. Et corrélativement il ne suffit pas de passer au temps comme fusion pour avoir la solution – C'est là une fausse antithèse – Il faut passer de la chose (spatiale ou temporelle) comme identité, à la chose (spatiale ou temporelle) comme différence, *i.e.* comme transcendance, *i.e.* comme toujours « derrière », au-delà, lointaine... le présent même n'est pas coïncidence absolue sans transcendance, même le *Urerlebnis* comporte non-coïncidence totale, mais coïncidence partielle, parce qu'il a des horizons et ne serait pas sans eux – le présent, lui aussi, est insaisissable de près, dans les pinces de l'attention, il est un englobant. Étudier exactement *l'Erfüllung* du présent : danger de cette métaphore : me

[*] Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie der inneren Zeitbewusstseins, p. 22 (I. Jahrb. f. Philo. V. Phänomenol. Forschung IX, 1928). Voir l'exposé et la discussion de l'analysé du schéma de Husserl dans Phénoménologie de la Perception, p. 477 sq.

[**] *La Pensée et le Mouvant*, p. 294.

faire croire qu'il y a un *certain vide* qui a ses dimensions et qui est rempli par une quantité définie de présent (c'est toujours champ défini par diaphragme objectif). Quand Husserl parle d'une « norme », il veut dire précisément que l'on ne peut présupposer comme donnée une telle norme. Il s'agit d'une *Normierung. I.e.* (Heidegger) de la position d'un *mesurant.* On voit alors que la norme et le diaphragme, etc. *dérivent* d'un phénomène total qui est finalement le « monde » (*cf.* conférence de Manchester * :) (chaque perception est « pensée », mais le tout est « *inscrit* » au monde – Tout événement est du type de l'événement historique dont parle Péguy « rythme de l'événement du monde » – serpentement encore – les problèmes de savoir quel est le sujet de l'État, de la guerre, etc. exactement du même type que le problème de savoir quel est le sujet de la perception : on ne résoudra philosophie de l'histoire qu'en résolvant problème de la perception)

De là impossibilité d'une φ de *l'Être et du Néant :* l'avenir n'est pas néant, le passé n'est pas l'imaginaire au sens de Sartre – Certes *il y a* le présent, mais la transcendance du présent fait précisément qu'il peut se raccorder à un passé et un avenir, qui inversement ne sont pas néantisation –

Bref : le néant (ou plutôt le non-être) est creux et non pas *trou.* L'ouvert, au sens de *trou,* c'est Sartre, c'est Bergson, c'est le négativisme ou l'ultra positivisme (Bergson), indiscernables. Il n'y a pas de *nichtiges Nichts.* Mettre au point ma discussion des idées de Bergson sur le néant : j'ai raison [250] de dire que Bergson prouve trop, mais tort d'avoir l'air d'en conclure que Sartre a raison. La négintuition du néant est à rejeter parce que le néant lui aussi est toujours *ailleurs.* La vraie solution : *Offenheit d'Umwelt*, *Horizonhaftigkeit.*

Problème de l'oubli : il vient, disais-je, de ce que l'oubli est discontinu. Il faut le concevoir non comme occultation (Bergson), non comme passage au néant, anéantissement, – et non comme fonction positive qui enveloppe connaissance de ce qu'elle cache (Freud – Sartre) **, mais comme manière d'être à... en se détournant de... – Le avoir conscience lui-même est à concevoir en transcendance, comme

* Conférence faite par l'auteur à l'Université de Manchester, le 1er mai 1959.

** Au-dessous de la parenthèse, entre les lignes, suivant l'habitude de l'auteur, ces mots : positivisme, négativisme. Le premier renvoie manifestement à Freud et le second à Sartre.

être dépassé par... et donc comme ignorance. Mais enfin il y a la [?] perceptive ? – Oui, mais elle n'est pas immédiation au sens de *contact*. (Et elle n'est pas distance au sens de Sartre : un *rien qui est moi*, et qui me sépare de la chose) – Il est vrai que ce n'est pas en « mélangeant » perception et imperception qu'on expliquera l'oubli.

C'est en comprenant mieux la perception (et donc l'imperception) – *i.e.* : comprendre la perception comme différenciation, l'oubli comme dédifférenciation. Le fait qu'on ne voit plus le souvenir = non-destruction d'un matériel psychique qui serait le sensible, mais sa désarticulation qui fait qu'il n'y a plus *écart, relief*. C'est cela qui est le noir de l'oubli. Comprendre que le, « avoir conscience » = avoir une figure sur un fond, et qu'il disparaît par désarticulation – la distinction figure-fond introduit un troisième terme entre le « sujet » et l'« objet ». C'est cet *écart-là* d'abord qui est le sens perceptif.

## *Philosophie et Littérature*

[Sans date, probablement juin 1959]

La philosophie, précisément comme « Être parlant en nous », expression de l'expérience muette par soi, est création. Création qui est en même temps réintégration de l'Être : car elle n'est pas création au sens de l'un des *Gebilde* quelconques que l'histoire fabrique : elle se sait Gebilde et veut se dépasser comme pur *Gebilde*, retrouver son origine. [251] Elle est donc création dans un sens radical : création qui en même temps est adéquation, la seule manière d'obtenir une adéquation.

Ceci approfondit considérablement les vues de Souriau sur la philosophie comme art suprême * : car l'art et la philosophie ensemble sont justement, non pas fabrications arbitraires dans l'univers du « spirituel » (de la « culture »), mais contact avec l'Être justement en tant que créations. L'Être est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience.

* En tête de la note, cette indication : voir Souriau, L'instauration philosophique [Alcan, 1939], Guéroult, Mélanges Souriau : la voie de l'objectivité esthétique [Nizet, 1952].

Faire analyse de la littérature dans ce sens : comme *inscription* de l'Être.

## *Être et Monde, chap. III* *

(Sans date, probablement juin 1959]

En accord avec l'idée de transcendance (comme pensée d'écart, non-possession d'objet) chercher à définir une histoire de la philosophie qui ne soit pas aplatissement de l'histoire dans « ma » philosophie, – et qui ne soit pas idolâtrie : reprise ou répétition de Descartes, seul moyen de lui rendre sa vérité, en la pensant derechef, c'est-à-dire à partir de nous – Monde intelligible à facettes – Histoire de la philosophie comme *perception* des autres philosophes, empiètement intentionnel sur eux, pensée propre qui ne les tue pas, soit en les dépassant, soit en les copiant. Les suivre dans leurs problèmes ** (Guéroult), – mais leurs problèmes sont intérieurs à celui de l'Être : cela, ils le professent tous, et donc nous pouvons, nous devons, les penser dans cet horizon.

Dire tout cela au début du chapitre III

Et aussi : cette esquisse ontologique est anticipation de la philosophie, – et donc de l'histoire de la philosophie (elle implique usage du langage, usage de l'histoire opérante en nous). Il faut dévoiler les présupposés. Et le faire c'est d'ailleurs faire de la philosophie et non de l'histoire.

[252]

Marquer rapport chap. III et chap. IV sur la Nature et la science : ce qu'on examinera avec elle, c'est une certaine ontologie (objectiviste).

le dilemme : comment s'en remettre à la conscience ?
comment récuser la conscience ?
à surmonter par l'idée de la conscience comme *Offenheit* –

* Être et Monde – titre d'abord donné par l'auteur à la première partie de son ouvrage.

** Leçon inaugurale. *Op. cit.*

## *Entendement et sous-entendu – histoire de la φ*

Juin 1959

L'histoire de la philosophie qu'il faudrait faire (à côté de celle de Guéroult) c'est l'histoire du sous-entendu. P. ex. : les thèses de Descartes sur la distinction de l'âme et du corps et sur leur union ne peuvent être étalées sur le plan de l'entendement, et justifiées ensemble par un mouvement continu de pensée. Elles ne peuvent être affirmées ensemble que si on les prend avec leur *sous-entendu* – Dans l'ordre du sous-entendu, la recherche de l'essence et celle de l'existence ne sont pas opposées, sont la même chose – Considérer le langage, même philosophique, non comme somme d'énoncés ou de « solutions », mais comme un voile soulevé, une chaîne verbale tramée...

4 juin 59

le mot de Hegel : an *sich oder für uns* = il y a une pensée (la pensée réflexive) qui, justement parce qu'elle voudrait saisir immédiatement la chose en soi retombe sur la subjectivité – Et qui, inversement, parce qu'elle est hantée par l'être pour nous, ne le saisit pas et ne saisit que la chose « en soi », en signification.

La vraie philosophie = saisir ce qui fait que le sortir de soi est rentrer en soi et inversement.

Saisir ce chiasma, ce retournement. C'est là l'esprit.

La Philosophie. Pour définir son milieu, partir de la question de Gouhier : peut-on poser à une philosophie des questions qu'elle ne s'est pas posées ? Répondre non, c'est [253] faire d'elles des œuvres séparées, c'est nier *la* philosophie. Répondre oui, c'est réduire l'histoire à la philosophie *.

* *L'Histoire et sa philosophie*, op. cit. Il semble que l'auteur se réfère plus particulièrement au dernier chapitre, où se trouve soulignée la différence entre

Mon point de vue : une philosophie, comme une œuvre d'art, c'est un objet qui peut susciter plus de pensées que celles *qui y sont* « contenues » (peut-on les énumérer ? Peut-on dénombrer un langage ?) qui garde un sens hors de son contexte historique, qui *n'a* même de sens que hors de ce contexte. Donner exemple de cette histoire verticale ou philosophique : Descartes, Malebranche. N'y a-t-il pas nécessité de distinguer leurs problèmes tels qu'ils les pensent et les problèmes qui les meuvent vraiment, et que *nous* formulons. – Ceci conduit-il à des conclusions toujours relativistes ? à savoir, qui seront bouleversées par un autre temps ? Non, si les philosophies dans leur intégralité sont *question,* la pensée interrogative qui les fait parler n'est pas dépassée par ce qui viendra ensuite (Lefort sur Machiavel **).

## *Dualisme – Philosophie.*

Juillet 1959

Les problèmes posés dans *Ph. P.* *** sont insolubles parce que j'y pars de la distinction « conscience » – « objet » –

On ne comprendra jamais, à partir de cette distinction que tel fait de l'ordre « objectif » (telle lésion cérébrale) puisse entraîner tel trouble de *la* relation avec le monde, – trouble massif, qui semble démontrer que la « conscience »entière est fonction du corps objectif – Ce sont ces problèmes mômes qu'il faut déclasser en demandant : *qu'est-ce que* le prétendu conditionnement *objectif ?* Réponse : c'est une manière d'exprimer et de noter un événement de l'ordre de l'être brut ou sauvage qui, ontologiquement, est premier. Cet événement consiste en ce que tel *visible* convenablement agencé (un corps) se creuse d'un sens invisible – L'étoffe commune dont sont faites toutes les structures, c'est le *visible,* qui, lui-même, n'est nullement de l'objectif, de l'en [254] soi, mais du transcendant, – qui ne s'oppose pas au pour Soi, qui n'a de cohésion que pour un Soi – le Soi à comprendre, non comme néant, non comme quelque chose, mais comme unité de transgression ou

une histoire de LA philosophie et une histoire DES philosophies, Cf. pp. 136-139.

** Allusion à un ouvrage en préparation.

*** *Phénoménologie de la Perception*. *Op. cit.*

d'empiètement corrélative de « chose » et « monde » (le temps-chose, le temps-être)

Août 1959

Montrer

1. que la théorie moderne de la perception est une phénoménologie (Michotte) * et dévoile l'être brut, le monde « vertical » –
2. que la théorie de l'information appliquée à la perception, et l'opérationnalisme appliqué au comportement, – c'est en vérité, confusément entrevue, l'idée du sens comme vue de l'organisme, l'idée de la chair
3. que l'analogie perception-message (codage et décodage) est valable, mais à condition de discerner *a)* la *chair* sous les comportements discriminateurs *b)* la parole et ses systèmes diacritiques « compréhensibles » sous l'information.

## *Sujet percevant, sujet parlant, sujet pensant.*

Septembre 1959

Le sujet percevant, comme *Être-à* tacite, silencieux, qui revient de la chose même aveuglément identifiée, qui n'est qu'*écart* par rapport à elle – le *soi* de la perception comme « personne », au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'y a pas encore tracé son sillage. Perception comme imperception, évidence de non-possession : c'est justement parce qu'on sait trop bien de quoi il s'agit qu'on n'a pas besoin de le poser en objet. Anonymat, et généralité. Cela veut dire : non pas un *nichtiges Nichts,* mais un « lac de non-être », un certain néant enlisé dans une *ouverture* locale et temporelle – vision et sentir de fait, et non pas pensée de voir et de sentir – Si l'on dit que la pensée de voir et de sentir porte cette vision et ce sentir, [255] le monde et l'Être ne seront qu'un idéat, l'Être vertical ou sauvage ne pourra

* Op. cit.

jamais être retrouvé, la téléologie de la « lumière naturelle » est convertie en idéalité.

Sujet parlant : c'est le sujet d'une *praxis. Il* ne tient pas devant lui les paroles dites et comprises comme des objets de pensée ou des idées. Il ne les possède que par une *Vorhabe* qui est du type de la *Vorhabe* du lieu par mon corps qui s'y rend. C'est à dire : il est un certain manque de... tel ou tel signifiant, qui ne construit pas le *Bild* de ce dont il manque. Il y a donc ici une néo-téléologie qui ne supporte, pas plus que la téléologie perceptive, d'être soutenue par une *conscience de....*, ni par une ek-stase, un projet constructif. L'analyse saussurienne des rapports entre signifiants et des rapports de signifiant à signifié et des significations (comme différences de significations) confirme et retrouve l'idée de la perception comme *écart* par rapport à un *niveau*, c'est-à-dire l'idée de l'Être primordial, de la Convention des conventions, de la parole avant la parole.

Ce qu'il faut éclaircir : c'est le bouleversement qu'introduit la parole dans l'Être pré-linguistique. Elle ne le modifie pas d'abord, elle est d'abord elle-même « langage égocentrique ». Mais elle porte tout de môme un ferment de transformation qui donnera la signification opératoire ; alors la question est : qu'est-ce que ce ferment ? Cette pensée de praxis ? Est-ce le même être qui perçoit et qui parle ? Impossible que ce. ne soit pas le même. Et si c'est le même, n'est-ce pas rétablir la « pensée de voir et de sentir », le Cogito, la conscience de ... ?

Septembre 1959

Reprendre l'analyse du cube. Il est vrai, le cube même, à six faces égales, n'est que pour un regard non situé, pour une *opération* ou inspection de l'esprit siégeant au centre du cube, pour un champ de *l'Être* – Et tout ce qu'on peut dire des perspectives sur le cube ne le concerne pas.

Mais le cube même *par opposition* aux perspectives, c'est une détermination négative. L'Être est ici ce qui exclut tout non-être, toute apparence ; l'en soi, c'est ce qui n'est pas simplement *percipi.* L'esprit

comme porteur de cet Être, c'est ce qui n'est nulle part, ce qui enveloppe tout où

donc cette *analyse* de la pensée réflexive, cette *épuration* de l'Être (la cire « toute nue » Descartes) passe *à* côté de [256] l'Être déjà là, pré-critique – Comment décrire celui-ci ? Non plus par ce qu'il *n'est pas,* mais par ce qu'il *est.* On a alors : ouverture au cube même par une vue du cube qui est distanciation, transcendance – dire que j'en ai une vue, c'est dire que, le percevant, je vais de moi à lui, je sors de moi en lui. Moi, ma *vue,* nous sommes, avec lui, pris dans le même monde charnel ; *i.e. : ma* vue et mon corps, émergent eux-mêmes du *même* être qui est, entre autres choses, *cube* – La réflexion qui les qualifie comme sujets de vision est cette même réflexion épaisse qui fait que je me touche touchant, *i.e.* que *le même* en moi est vu et voyant : je ne me vois pas même voyant, mais par *empiètement* j'achève mon corps visible, je prolonge mon être-vu au-delà de mon être-visible pour moi. Et c'est pour ma chair, mon corps de vision, qu'il peut y avoir le cube même qui ferme le circuit et achève mon être-vu. C'est donc finalement l'unité massive de l'Être comme englobant de moi et du cube, c'est l'Être sauvage, non épuré, « vertical », qui fait qu'il y a un cube.

Saisir sur cet exemple le jaillissement de la pure « signification » – la « signification » cube (telle que la définit le géomètre), l'essence, l'idée platonicienne, l'objet sont la concrétion du il y a, sont *Wesen,* au sens verbal *i.e. ester* * – Tout *that* comporte un *what* parce que le *that* n'est pas rien, donc est *etwas,* donc *west* –

Étudier la façon dont le langage et la façon dont l'algorithme font jaillir la signification

* Ester, comme traduction de wesen, est un terme emprunté à Gilbert Kahn, cf. *Introduction à la Métaphysique*, par Martin Heidegger, trad. fr. Coll. Épiméthée. PUF, 1958 (index des termes allemands), p. 239.

## *Problème de l'analyse*

Septembre 1959

Avons-nous le droit de comprendre le temps, la vitesse de l'enfant comme indifférenciation de *notre* temps, de *notre* espace, etc... ? C'est, au moment même où on essaie de respecter les phénomènes, rabattre l'expérience de l'enfant sur la nôtre. Car c'est la penser comme *négation* de *nos* différenciations. Il faudrait aller jusqu'à la penser *positivement,* jusqu'à phénoménologie.

[257]

Or, la même question se pose à propos de tout *autre,* de l'alter ego en particulier – Et *de cet autre que moi qui est le moi réfléchi* pour moi-même qui réfléchis.

Solution – ressaisir l'enfant, l'alter ego l'irréfléchi en moi par une participation latérale, préanalytique, qui est la perception, par définition *ueberschreiten,* transgression intentionnelle. Quand je perçois l'enfant, il se donne précisément dans un certain écart *(présentation originaire de l'imprésentable)* et de même mon vécu perceptif pour Moi, et de même mon alter ego, et de même la chose pré-analytique. Il y a là le tissu commun dont nous sommes faits. L'Être sauvage. Et la perception de cette perception (la « réflexion » phénoménologique) est inventaire de cette sortie originaire dont nous rapportons en nous les documents, de cet *Ineinander* qui s'éveille à soi, elle est usage du *immer wilder* qui est le sensible, le charnel même (car toute réflexion est du modèle de celle de la main touchante par la main touchée, généralité ouverte, prolongement du volant du corps), donc la réflexion n'est pas identification à Soi (pensée de voir ou de sentir) mais non-différence avec soi = identification silencieuse ou aveugle. Et quand elle veut en finir avec cette ouverture d'horizon, quand elle veut se saisir, non plus à travers un horizon et en vertu d'une institution de nature, mais directement et sans reste, alors tout ce qu'elle peut faire est de se sublimer en verbalisation, de se donner un corps qui ne soit pas naturel seulement, de faire germer un langage, appareil « transparent » qui donne l'illusion d'une présence à soi pure ou vide, et qui pourtant n'atteste qu'un vide déterminé, vide de ceci ou cela...

L'essentiel, décrire l'Être vertical ou sauvage comme ce milieu pré-spirituel sans lequel rien n'est pensable, pas même l'esprit, et par lequel nous passons les uns dans les autres, et nous-mêmes en nous-mêmes ; pour avoir *notre* temps. C'est la philosophie seule qui le donne –

La philosophie est l'étude de la *Vorhabe* de l'Être, *Vorhabe* qui n'est pas *connaissance*, certes, qui est en défaut envers la connaissance, l'opération, mais qui les enveloppe comme l'Être enveloppe les êtres.

Le logicisme de Piaget est absolutisation de notre culture ainsi que sa psychologie qui débouche sur sa logique. [258] Incompatible avec une expérience ethnologique. Psycho., logique, ethnologie sont des dogmatismes rivaux qui s'entre détruisent ; la philosophie seule, précisément parce qu'elle vise le domaine total de l'Être, les rend compatibles en les relativisant. Les régions de la connaissance sont, laissées à elles-mêmes, en conflit et en contradiction.

## *Gestalt*

Septembre 1959

Qu'est-ce qu'une *Gestalt ?* Un tout qui *ne* se réduit pas à la somme des parties, définition négative, extérieure -Signalement de la *Gestalt* par opposition au domaine d'en soi où l'on s'installe – le *Gestalthafte,* dit Heidegger, est ici laissé de côté –

Du dedans donc, (c'est à dire : non par *observation intérieure,* mais en s'approchant autant que possible de la *Gestalt,* en communiquant avec elle, ce qui peut se faire aussi bien en considérant les autres ou le visible qu'en considérant des « états de conscience ») qu'est-ce qu'une *Gestalt ?* Qu'est-ce qu'un contour, qu'est-ce qu'une ségrégation, qu'est-ce qu'un cercle ou une ligne ? Ou une organisation en profondeur, un relief ?

Ce *ne* sont *pas* des éléments psychiques (sensation) des individus spatio-temporels psychiques assemblés. Mais quoi alors ? Faire

l'expérience d'une *Gestalt*, ce n'est pas sentir de coïncidence, mais quoi alors ?

C'est un principe de distribution, le pivot d'un système d'équivalences, c'est le *Etwas* dont les phénomènes parcellaires seront la manifestation – Mais est-ce donc une essence, une idée ? L'idée serait libre, intemporelle, aspatiale. La *Gestalt* n'est pas un individu spatio-temporel, elle est prête pour s'intégrer à une constellation qui enjambe sur l'espace et le temps, – mais elle n'est pas libre à l'égard de l'espace et du temps, elle n'est pas aspatiale, atemporelle, elle n'échappe qu'au temps et à l'espace conçus comme série d'événements en soi, elle a un certain poids qui la fixe non sans doute en un lieu objectif et en un point du temps objectif, mais dans une région, un domaine, qu'elle domine, où elle règne, où elle est partout présente sans qu'on puisse dire jamais : c'est ici. Elle est transcendance. C'est ce qu'on exprime encore en parlant de sa généralité, [259] de sa *Transponierbarkeit* – Elle est un double fond du vécu.

Et qui en a l'expérience ? Est-ce un esprit qui la saisisse comme idée ou signification ? Non. C'est un corps – En quel sens ? Mon corps *est* une *Gestalt* et il est co-présent dans toute *Gestalt.* Il est une *Gestalt ; lui* aussi et éminemment il est signification lourde, il est chair ; le système qu'il constitue est ordonné autour d'une charnière centrale ou d'un pivot qui est ouverture à.... possibilité liée et non pas libre – Et en même temps il est composante de toute *Gestalt.* La chair de la *Gestalt* (le grain de là couleur, le je ne sais quoi *qui* anime le contour ou qui anime dans les. expériences de Michotte le rectangle en train de « ramper ») * est ce qui répond à son inertie, à son insertion dans un « monde », à ses préjugés de *champ*

La *Gestalt* donc implique le rapport d'un corps percevant à un monde sensible *i.e.* transcendant *i.e.* d'horizon Le vertical et non perspectif –

C'est un système diacritique, oppositif, relatif dont le pivot est le *Etwas*, la chose, le monde, et non l'idée –

* Op. cit.

L'idée est le *Etwas* sur lequel est centré le corps non plus en tant que *sensible* mais en tant que *parlant* –

Toute Psycho *qui* replace la *Gestalt* dans le cadre de la « connaissance » ou de la « conscience » manque le sens de *la Gestalt* –

Reste à comprendre ce qu'est au juste l'être pour soi de l'expérience de *Gestalt* – C'est être pour X, non pur néant agile, mais inscription à un registre ouvert, à un lac de non-être, à une *Eröffnung,* à un *offene.*

## *Prégnance, transcendance –*

Septembre 1959

Montrer que ces notions [27] représentent une prise de contact avec l'être comme *il y a* pur. On assiste à cet événement par lequel il y a quelque chose. Quelque chose plutôt que rien et ceci plutôt qu'autre chose. On assiste donc à l'avènement du positif : ceci plutôt *qu'autre* chose.

[260]

Cet avènement n'est pas autoréalisation d'un être cause de soi, identique, objectif – Et pas même, (Leibniz) autoréalisation d'un possible prépondérant au sens de possible logique. L'idéologie du possible logique n'est pas différente de l'idéologie du nécessaire : le nécessaire n'est que possible unique ; le possible renferme déjà l'idée de l'existence intrinsèque ; s'il y a conflit de plusieurs possibles en vue de l'existence, c'est parce que, par un mystère véritable (Leibniz), les possibles ne sont pas compossibles.

Donc la *gestaltung* n'est pas être par définition, essentialisation – C'est *Wesen* [verbal), opération d'ester, apparition d'un *Etwas* de rayonnement – *Warum ist etwas eine gestalt ?* Pourquoi ceci plutôt que

27 *En marge* : prégnance, *Gestal*, phénomène.

cela est-il « bonne » forme, ou *forme forte*, ou orientation vers une probabilité ? [voir Egon Brunswik * et montrer que l'effort du *New Look* et de la théorie de l'information est de trouver une expression opérationnelle, scientifique de ce qui n'est pas l'être-objet, l'en soi] – [reproduire ici ma critique de l'explication de la *gestaltung* chez Lévi-Strauss par la mise en commun des « chances », par la *rencontre* ** – oui il faut rencontre, mais ce qui s'élabore par cette rencontre, la matrice symbolique de l'Occident n'est pas un *produit* de la causalité] Montrer que, la *Gestalt* surgissant du polymorphisme, cela nous situe tout à fait hors de la philosophie du sujet et de l'objet.

* *Cf.* perception and the representative design of psychological experiments, *Berkeley, 1956*

** Nous n'avons pas connaissance d'une telle critique. Sans doute, l'auteur l'avait-il formulée dans un cours ou dans une noie personnelle. M. Lévi-Strauss, on s'en souvient, avait posé en termes nouveaux le problème de l'histoire cumulative ou non cumulative des cultures en comparant celles-ci à des joueurs cherchant à réaliser des séries à la roulette. Il montrait que la collaboration, volontaire ou involontaire, des cultures avait eu un effet analogue à celui qu'obtiendrait « une coalition de parieurs, jouant les mêmes séries en valeur absolue, mais sur plusieurs roulettes et en s'accordant le privilège de mettre en commun les résultats favorables aux combinaisons de chacun », cf. Race et histoire, Éd. Unesco, 1952, p. 34-49.

[261]

## *Prégnance empirique et prégnance géométrique (E. Brunswik)* *

Septembre 1959

Idée profonde d'une prégnance qui n'est pas seulement celle des formes privilégiées pour des raisons d'équilibre géométrique, – mais selon une régulation intrinsèque, un *Seinsgeschick* dont la prégnance géométrique n'est qu'un aspect. C'est ainsi que je veux comprendre la « prégnance empirique » – Ainsi comprise, elle consiste à définir chaque être perçu par une structure ou un système d'équivalences autour duquel il est disposé, et dont le trait du peintre, – la ligne flexueuse, – ou le balayage du pinceau est l'évocation péremptoire. Il s'agit de ce λόγος qui se prononce silencieusement dans chaque chose sensible, en tant qu'elle varie, autour d'un certain type de message, dont nous ne pouvons avoir idée que par notre participation charnelle à son sens, qu'en épousant par notre corps sa manière de « signifier » – ou de ce λόγος proféré dont la structure interne sublime notre rapport charnel au monde.

Critiquer le « petit homme qui est dans l'homme », – la perception comme connaissance d'un objet, – retrouver l'homme enfin face à face avec le monde *même*, retrouver le présent pré-intentionnel, – c'est retrouver cette vision des origines, ce qui se voit en nous, comme la poésie retrouve ce qui s'articule en nous, à notre insu (Max Ernst dans le livre de Charbonnier) **

* Le problème de la prégnance empirique et de la prégnance géométrique est traité par Egon Brunswik dans : Experimentelle Psychologie in *Demonstrationen*, Springer, Vienne, 1935.

** Georges Charbonnier : Le Monologue du Peintre I, Julliard éd., 1959, p. 34. Marx Ernst, au cours d'un entretien, rappelle les termes dans lesquels il avait autrefois défini le rite du peintre : « De même que le râle du poète, depuis la célèbre lettre du voyant, consiste à écrire sous

[262]

## *Principe de l'ontologie – l'être d'indivision.*

Septembre 1959

Donc tout tableau, toute action, toute entreprise humaine est une cristallisation du temps, un chiffre de la transcendance – Si du moins on les comprend comme un certain écart de l'être et du néant, une certaine proportion de blanc et de noir, un certain prélèvement sur l'Être d'indivision, une certaine manière de moduler le temps et l'espace

*Prégnance :* les psychologues oublient que cela veut dire pouvoir d'éclatement, productivité *(praegnans futuri),* fécondité – Secondairement : cela veut dire « typique ». C'est la forme qui est arrivée à soi, qui *est soi,* qui, par ses propres moyens, se pose, c'est l'équivalent de la cause de soi, c'est le *Wesen* qui est parce qu'il *este* *, autorégulation, cohésion de soi à soi, identité en profondeur (identité dynamique) transcendance comme être à distance, il y a –

La prégnance est ce qui, dans le visible, exige de moi une *juste* mise au point, en définit la justesse. Mon corps *obéit* à la prégnance, il lui « répond », il est ce qui se suspend a elle, chair répondant à la chair. Quand une forme « bonne » paraît, ou bien elle modifie son entourage par rayonnement, ou bien elle obtient de mon corps mouvement jusqu'à ce que...

Cette définition de la prégnance comme impliquant motricité *a fortiori* la place tout à fait hors des alternatives de Piaget : effets de champ ou activité sensori-motrice ? Quand on dit que la forme est « pré-empirique », « innée », ce qu'on veut dire en réalité, qu'il s'agisse du perçu ou du pensé, c'est qu'il y a là *Urstiflung* et non pas simple subsomption, sens de transcendance et non pas récognition du concept.

* Voir ci-dessus, note (*) en bas de la page 256.

Septembre 1959

Il faut finalement admettre une sorte de vérité des descriptions naïves de la perception : *εἴδωλα* ou *simulacra* etc. la chose donnant d'elle-même des perspectives, etc. Simplement, tout cela se passe dans un ordre qui n'est plus celui [263] de l'Être objectif, qui est l'ordre du vécu ou du phénoménal qu'il s'agit justement de justifier et de réhabiliter comme fondement de l'ordre objectif.

On peut prétendre que l'ordre du phénoménal est second par rapport à l'ordre objectif, n'en est qu'une province, quand on ne considère que relations intra-mondaines des objets. Mais dès qu'on fait intervenir autrui et même le corps vivant, l'oeuvre d'art, le milieu historique, on s'aperçoit que l'ordre du phénoménal doit être considéré comme autonome et que, si on ne lui reconnaît pas cette autonomie, il est définitivement *impénétrable.*

Autrui, non pas comme « conscience », mais comme habitant d'un corps, et à travers lui, du monde. Où est autrui dans ce corps que je vois ? Il est (comme le sens de la phrase) immanent à ce corps (on ne peut l'en détacher pour le poser à part) et pourtant, plus que la somme des signes ou des significations véhiculées par elle. Il est ce dont elles sont toujours image partielle et non exhaustive, – et qui pourtant s'atteste en entier en chacune d'elles. Toujours en cours d'incarnation inachevée – Au-delà du corps objectif comme le sens du tableau est au-delà de la toile.

Septembre 1959

Descartes *(Dioptrique) : qui* verra l'image peinte dans les yeux ou dans le cerveau ? Il faut donc enfin une *pensée* de cette image – Descartes discerne déjà que nous mettons toujours un petit homme dans l'homme, que notre vue objectivante de notre corps nous oblige toujours à chercher *plus au-dedans* cet *homme voyant* que nous pensions avoir sous nos yeux.

Mais ce qu'il ne voit pas, c'est que la vision primordiale à laquelle il faut bien en venir ne peut être *pensée de voir* – Cette pensée, ce

dévoilement de l'être qui enfin est *pour* quelqu'un, c'est encore le petit homme dans l'homme, mais contracté cette fois en un point métaphysique. Car enfin nous ne connaissons de vision que celle d'une substance composée, et c'est cette vision subtilisée que nous appelons pensée – Si l'être doit se dévoiler, ce sera devant une transcendance, et non devant une intentionnalité, ce sera l'être brut enlisé qui revient à lui-même, ce sera le *sensible* qui se creuse –

[264]

## ***Ontologie. –***

Octobre 1959

Prendre pour modèle de l'être l'espace topologique. L'espace euclidien est le modèle de l'être Perspectif, c'est un espace sans transcendance, positif, réseau de droites, parallèles entre elles ou perpendiculaires selon les trois dimensions, qui porte tous les emplacements possibles – Profonde convenance de cette idée de l'espace (et de la vitesse, du mouvement, dit temps) et de l'ontologie classique de *l'Ens realissimum,* de l'étant infini. L'espace topologique, ait contraire, milieu où se circonscrivent des rapports de voisinage, d'enveloppement, etc. est l'image d'un être, qui, comme les taches de couleur de Klee, est à la fois plus vieux que tout et « au premier joui, » (Hegel), sur lequel la pensée régressive bute sans pouvoir le déduire directement ou indirectement (par « choix du meilleur ») de l'Être par soi, qui est un *résidu* perpétuel – Il se rencontre non seulement au niveau du monde physique, mais de nouveau il est constitutif de la vie, et enfin il fonde le principe *sauvage* du Logos – C'est cet être sauvage ou brut qui intervient à tous les niveaux pour dépasser les problèmes de l'ontologie classique (mécanisme, finalisme, en tout cas : artificialisme) – la *Théodicée* de Leibniz résume l'effort de la théologie chrétienne pour trouver un chemin entre la conception nécessitaire de l'Être, seul possible, et le surgissement immotivé de l'Être brut, celui-ci étant finalement rattaché à celui-là par un compromis, et, dans cette mesure, le dieu caché étant sacrifié à l'*Ens realissimum.*

Dimanche 10 octobre 1959

Malraux se demande pourquoi, comment, un peintre apprend d'un autre, dont il fait des copies (Van Gogh de Millet), – à être *lui-même,* s'apprend dans l'autre, avec et contre lui.

De même on peut se demander pourquoi celui qui sait manier des couleurs sait aussi manier le crayon ou quelquefois sculpter – Qu'y a-t-il de *commun* –

Tout ceci en effet est obscur tant qu'on croit que dessiner ou peindre, c'est produire du positif à partir de rien. Alors [265] l'acte de dessiner et celui de peindre, – l'acte de peindre comme soi et celui de peindre comme l'autre s'isolent l'un de l'autre, et l'on ne voit plus entre eux de rapport. On le verrait au contraire si l'on comprenait que peindre, dessiner, ce n'est pas produire quelque chose de rien, que le tracé, la touche du pinceau, et l'oeuvre visible ne sont que la trace d'un, mouvement total de Parole, qui va à l'Être entier et que ce mouvement embrasse aussi bien l'expression par les traits que l'expression par les couleurs, aussi, bien *mon* expression que celle des autres peintres. Nous rêvons de systèmes d'équivalences, et ils fonctionnent en effet. Mais leur logique, comme celle d'un système phonématique, est résumée en une seule touffe, en une seule gamme, ils sont tous animés d'un seul mouvement, ils sont chacun et tous un seul tourbillon, un seul retrait de l'Être. Ce qu'il faut, est expliciter cette totalité d'horizon qui n'est pas *synthèse*

## *Perception sauvage – Immédiat – perception culturelle – learning.*

22 octobre 1959

Je dis que la perspective de la Renaissance est un fait de culture, que la perception même est polymorphe et que, si elle devient euclidienne, c'est qu'elle se laisse orienter par le système.

D'où question : comment peut-on revenir de cette perception façonnée par la culture à la perception « brute » ou sauvage » ? En quoi consiste l'information ? Quel est l'acte par lequel on la défait (on revient au phénoménal, au monde « vertical », au vécu) ?

D'où aussi la question : cette information de la perception par la culture, cette descente de. l'invisible dans le visible, nous oblige-t-elle à dire, comme Egon Brunswik p. ex., que la prégnance perceptive est *learning* du milieu écologique, que les *Gestalten à* autoconstitution de l'École de Berlin sont dérivées des « G*estalten* empiriques » * ?

Ce que je soutiens, c'est que :

**1.** il y a une information de la perception par la culture qui permet de dire que la culture est perçue – Il v a une dilatation de la perception, un report du *Aha Erlebnis* de la perception « naturelle » à des rapports [266] instrumentaux p. ex. (chimpanzés) qui oblige à mettre en continuité l'ouverture perceptive au monde (λόγος ένδιάθετος) et l'ouverture à un monde culturel (acquisition d'usage des instruments).

**2.** cette couche originale au-dessus de la *nature* montre que le *learning* est *In der Welt Sein,* et non pas du tout que *l'In der Well Sein* est *learning,* au sens américain ou au sens cognitif de Brunswik.

Ma position à définir dans le problème du « retour à l'immédiat » : le perceptif au sens du monde non projectif, vertical, – est toujours donné avec le sentir, avec le phénoménal, avec la transcendance silencieuse. Et pourtant un Piaget l'ignore absolument, a totalement converti sa perception en perception culturelle-euclidienne. Quel droit ai-je donc d'appeler immédiat cet originel qui peut être oublié à ce point ?

Décrire très précisément la manière dont la perception se masque à elle-même, se fait euclidienne. Montrer que la prégnance des formes géométriques est intrinsèquement fondée (non pas culturellement) en ce qu'elles permettent mieux que d'autres une ontogénèse (elles stabilisent l'être. Ce que Piaget exprime, – mal -, en disant que les « déformations » s'y annulent *), mais que cette prégnance intrinsèque,

* Cf. Perception and the representative design of psychological experiments. Univ. of California Press, Berkeley 1956 ; sur la discussion des gestalten, de l'École de Berlin, cf. p. 132-4 ; sur la perception comme learning, cf. p. 122-123.

* Cf. notamment La Perception, Symposium de l'Association psychologique scientifique de langue française, Louvain 1953, Paris 1955. –Piaget discute de la prégnance géométrique et de la prégnance empirique et écrit textuellement : « De même, nous croyons qu'une bonne forme est celle qui au

pour garder tout son sens, doit être maintenue dans la zone de transcendance, dans le contexte du pré-Être, de *l'Offenheit d'Umwelt*, et non pas considéré dogmatiquement comme allant de soi – la perception euclidienne a un privilège, mais qui n'est pas un privilège absolu, et qui est contesté comme absolu par la transcendance, – laquelle revendique le monde euclidien comme un de ses aspects –

Avec la vie, la perception naturelle (avec l'esprit sauvage) nous est donné perpétuellement de quoi mettre en place l'univers de l'immanence – Et pourtant, cet univers tend de soi à s'autonomiser, réalise de soi un refoulement de la transcendance – *La clé est dans cette idée que la perception* [267] *est de soi ignorance de soi comme perception sauvage, imperception,* tend de soi à se voir comme *acte* et à s'oublier comme intentionnalité latente, comme *être à* –

Même problème : comment toute φ est langage et consiste cependant à retrouver le silence.

## *Perception et langage*

27 octobre 1959

Je décris la perception comme système diacritique, relatif, oppositif, – l'espace primordial comme topologique (c'est-à-dire taillé dans une voluminosité totale qui m'entoure, où je suis, qui est derrière moi, aussi bien que devant moi ...)

C'est bien. Mais il y a tout de même cette différence entre la perception et le langage que je vois les choses perçues et qu'au contraire les significations sont invisibles. L'être naturel est en repos en soi-même, mon regard peut s'arrêter sur lui. L'Être dont le langage est la maison ne se peut fixer, regarder, il n'est que de loin Il faut donc rendre compte de cette relative positivité du perçu (même si elle n'est que non-négation, même si elle ne résiste pas à l'*observation,* même si toute cristallisation est illusoire à quelque égard), d'autant que c'est sur elle

sein des structures perceptives où tout est déformation donne lieu aux compensations maximum donc aux déformations minimum » (p.19).

que repose la positivité de l'invisible. Il n'y a pas de monde intelligible, *il y a monde sensible*.

(Mais aussi qu'est-ce que ce il y a du monde sensible, de la nature ?)

Le sensible est précisément ce medium où il peut y avoir l'*être* sans qu'il ait à être posé ; l'apparence sensible du sensible, la persuasion silencieuse du sensible est le seul moyen pour l'Être de se manifester sans devenir positivité, sans cesser d'être ambigu et transcendant. Le monde sensible lui-même dans lequel nous basculons, et qui fait notre lien avec autrui, qui fait qu'autrui est pour nous, n'est, justement comme sensible, « donné » que par allusion – Le sensible, c'est cela : cette possibilité d'être évident en silence, d'être sous-entendu, et la prétendue positivité du monde sensible (quand on la scrute jusqu'à ses racines, quand on dépasse le sensible-empirique, le sensible second de notre « représentation », quand on dévoile l'Être de la Nature) s'avère justement comme un *insaisissable* [268], seule se voit finalement au sens plein la totalité où sont découpés les sensibles. La pensée n'est qu'un peu plus loin encore des *visibilia.*

## *Le chiasma.*

1er novembre 1959

– le clivage n'est pas pour l'essentiel *pour Soi pour Autrui,* (sujet-ob-jet) il est plus exactement celui de quelqu'un qui va au monde et qui, de l'extérieur, paraît rester dans son « rêve ». *Chiasma* par lequel ce qui s'annonce à moi comme l'être paraît aux yeux des autres n'être qu'« états de conscience » – Mais, comme le chiasma des yeux, celui-là est aussi ce qui fait que nous appartenons au même inonde, – un monde qui n'est pas projectif, mais qui fait son unité à travers des incompossibilités telles que celle de *mon* monde et du monde d'autrui – Cette médiation par le renversement, ce chiasma, font qu'il n'y a pas simplement antithèse pour-Soi pour-Autrui, qu'il y a l'Être comme contenant tout cela, d'abord c mine Être sensible et ensuite comme Être sans restriction –

Le chiasma au lieu du Pour Autrui : cela veut dire qu'il n'y a pas seulement rivalité moi-autrui, mais co-fonctionnement. Nous fonctionnons comme un corps unique

Le chiasma n'est pas seulement échange moi autrui (les messages qu'il reçoit, c'est à moi qu'ils parviennent, les messages que je reçois, c'est à lui qu'ils parviennent) c'est aussi échange de moi et du monde, du corps phénoménal et du corps « objectif », du percevant et du perçu : ce qui commence comme chose finit comme conscience de la chose, ce qui commence comme « état de conscience » finit comme chose.

Ce double « chiasma » on ne peut en rendre compte par le tranchant du Pour Soi et le tranchant de l'En Soi. Il faut un rapport à l'Être qui se fasse *de l'intérieur de l'Être* – C'est au fond ce que Sartre cherchait. Mais comme, pour lui, il n'y a d'*intérieur* que moi, et tout *autre* est extériorité, l'Être reste chez lui inentamé par cette décompression qui se fait en lui, il reste positivité pure, objet, et le Pour Soi n'y participe que par une sorte de folie –

[269]

Novembre 1959

……..

Le sens est *invisible,* mais l'invisible n'est pas le contradictoire du visible : le visible a lui-même une membrure d'invisible, et l'invisible est la contrepartie secrète du visible, il ne paraît qu'en lui, il est le *Nichturpräsentierbar* qui m'est présenté comme tel dans le monde – on ne peut l'y voir et tout effort pour l'y voir, le fait disparaître, mais il est *dans la ligne* du visible, il en est le foyer virtuel, il s'inscrit en lui (en filigrane) –

Les *comparaisons* entre l'invisible et le visible (le *domaine,* la *direction* de la pensée...) ne sont pas des *comparaisons* (Heidegger), elles signifient que le visible est prégnant de l'invisible, que pour comprendre pleinement les rapports visibles (maison) il faut aller jusqu'au rapport du visible à l'invisible... Le visible d'autrui est mon invisible ; mon visible est l'invisible d'autrui ; cette formule (celle de Sartre) n'est pas à retenir. Il faut dire – l'Être est cet étrange empiètement qui fait que mon visible quoiqu'il ne soit pas superposable à celui d'autrui, ouvre pourtant sur lui, que tous deux ouvrent sur le

même monde sensible – Et c'est le même empiètement, la même jonction à distance, qui fait que les messages de mes organes (les images monoculaires) se rassemblent en une seule existence verticale et en un seul monde.

Donc le sens n'est pas néantisation, ni sacrifice du Pour Soi à l'En Soi – Envisager un tel sacrifice, une telle *création* de la vérité, c'est encore penser sur le modèle de l'En Soi, à partir de l'En Soi, et, comme il se dérobe, confier au Pour Soi la mission héroïque de le faire être – Envisager cela, c'est encore penser la *Weltlichkeit* des esprits sur le modèle de celle de l'espace cartésien. Faute d'un En Soi des Pour Soi, on charge le Pour Soi de le faire. Mais je ne pense pas la, *Weltlichkeit* des esprits en termes d'En Soi, – et il n'est chimérique de chercher dans l'avenir ce qui n'est pas. La *Weltlichkeit* des esprits est assurée par les racines qu'ils poussent, non certes dans l'espace cartésien, mais dans le monde esthétique. Le monde esthétique à décrire comme espace de transcendance, espace d'incompossibilités, d'éclatement, de déhiscence, et non [270] pas comme espace objectif-immanent. Et par suite la pensée, le sujet, à décrire comme situation spatiale aussi bien, avec sa « localité » Et donc les « métaphores » spatiales à comprendre comme indivision de l'être et du néant. Et donc le sens n'est pas néantisation –

Cet *écart* qui, en première approximation, fait le sens, n'est pas un non dont je *m*'affecte, un manque que je constitue comme manque par le surgissement d'une *fin* que je me donne, – c'est une négativité *naturelle*, une institution première, toujours déjà là –

Réfléchir sur la droite, la gauche – ce ne sont pas de simples contenus dans une spatialité de relation (i.e. *positive*) – ce ne sont pas des parties de l'espace (le raisonnement de Kant est valable ici : le tout est premier), ce sont des parties totales, des découpages dans un espace englobant, topologique – Réfléchir sur le *deux*, la *paire*, ce n'est pas *deux actes, deux synthèses*, c'est fragmentation de l'être, c'est possibilité de l'écart (deux yeux, deux oreilles : possibilité de *discrimination*, d'emploi du diacritique), c'est avènement de la différence (sur fond de *ressemblance donc*, sur fond de l'όμοΰ ήυ παυτα).

……..

## *Le visible et l'invisible.*

Novembre 1959

Ne faut-il pas dire que

l'idée de la transcendance = renvoie à l'infini tout ce que nous croyons toucher ou voir ?

Non cependant le visible, qui est toujours « plus loin », est présenté en tant que tel. Il est l'*Urpräsentation* du *Nichturpräsentierbar – Voir*, c'est précisément, en dépit de l'analyse infinie toujours possible, et quoique nul *Etwas* ne nous reste jamais dans la main, avoir un *Etwas*.

Est-ce donc pure et simple contradiction ? Nullement le visible cesse d'être un inaccessible si je le conçois, non selon la pensée proximale, mais comme englobant, investissement latéral, *chair*.

[271]

## *Les « sens » – la dimensionnalité – l'Être*

Novembre 1959

Chaque « sens » est un « monde », *i. e.* absolument incommunicable pour les autres sens, et pourtant construisant un *quelque chose* qui, par sa structure, est d'emblée *ouvert* sur le monde des autres sens, et fait avec eux un seul Être. La sensorialité : p. ex. une couleur, le jaune ; elle se dépasse d'elle-même : dès qu'elle devient couleur d'éclairage, couleur dominante du champ, elle cesse d'être telle couleur, elle a donc de soi fonction ontologique, elle devient apte à représenter toutes choses (comme les tailles-douces, *Dioptrique*, discours IVe). D'un seul mouvement elle s'impose comme particulière et cesse d'être visible comme particulière. Le « Monde » est cet ensemble où chaque « partie »quand on la prend pour elle-même ouvre soudain des dimensions illimitées, – devient *partie totale*.

Or cette particularité de la couleur, du jaune, et cette universalité ne sont pas *contradiction*, sont *ensemble* la sensorialité même : c'est par la même vertu que la couleur, le jaune, à la fois se donne comme un *certain* être et une *dimension*, l'expression *de tout être possible* – Le propre du sensible (comme du langage) est d'être représentatif du tout non par rapport signe signification ou par immanence des parties les unes aux autres et au tout, mais parce que chaque partie est *arrachée* au tout, vient avec ses racines, empiète sur le tout, transgresse les frontières des autres. C'est ainsi que les parties se recouvrent (transparence), que le présent ne s'arrête pas aux limites du visible (derrière mon dos). La perception m'ouvre le monde comme le chirurgien ouvre un corps, apercevant, par la fenêtre qu'il a pratiquée, des organes en plein fonctionnement, pris *dans leur activité*, vus de côté. C'est ainsi que le sensible m'initie au monde, comme le langage à autrui par empiètement, *Ueberschreiten*. La perception est non perception de choses d'abord, mais perception des *éléments* (eau, air...) de *rayons du monde*, de choses qui sont des dimensions, qui sont des mondes, je glisse sur ces « éléments » et me voilà dans le *monde*, je glisse du « subjectif » à l'Être.

La prétendue « contradiction » du jaune comme quelque chose et du jaune comme titre d'un monde : ce n'est pas une contradiction, car c'est précisément à l'intérieur de [272] sa particularité de Jaune et grâce à elle que le jaune devient un univers ou un *élément* – Qu'une couleur puisse devenir niveau, un fait catégorie, (exactement comme en musique : décrire une note comme particulière, *i.e.* dans le champ d'un autre *ton*, – et « la même » devenue celle dans le ton de laquelle est écrite une musique) = la véritable marche vers l'universel. L'universel n'est pas au-dessus, il est au-dessous (Claudel), il est non devant, mais *derrière* nous – la musique atonale = l'équivalent de la philosophie de l'Être d'indivision. Comme la peinture sans choses identifiables, sans la *peau* des choses, mais donnant leur *chair* – La *Transponierbarkeit* est cas particulier d'une transposition plus générale dont la musique atonale est la thématisation Tout cela suppose l'Être d'indivision –

Cette universalité du sensible = *Urpräsentation* de ce qui n'est pas *Urpräsentierbar = le* sensible creusé dans l'être sans restriction, cet Etre (lui est *entre* ma perspective et celle d'autrui, mon passé et mon présent.

Le propre du perçu – être déjà là, n'être pas *par* Facie de perception, être la raison de cet acte, et non l'inverse. La sensorialité = la transcendance, ou un miroir de la transcendance.

## *Profondeur*

Novembre 1959

Profondeur et « dos » (et « derrière ») – C'est la dimension dit caché par excellence – ( toute dimension est du caché) –

Il faut qu'il y ait profondeur puisqu'il y a point d'où je vois, – que le inonde m'entoure –

La profondeur est le moyen qu'ont les choses de rester nettes, de rester choses, tout en n'étant pas ce que je regarde actuellement. C'est la dimension par excellence du simultané. Sans elle, il n'y aurait pas un monde ou de l'Être, il n'y aurait qu'une zone mobile de netteté qui ne pourrait se porter ici sans quitter tout le reste, – et une « synthèse » de ces « vues ». Au lieu que, par la profondeur, elles coexistent de proche en proche, elles glissent l'une dans l'autre et s intègrent. C'est donc elle (lui fait que les. choses ont, une chair : c'est-à-dire opposent a mon inspection des [273] obstacles, une résistance qui est précisément leur réalité, leur « ouverture », leur *totum simul*. Le regard ne vainc pas la profondeur, il la tourne.

La profondeur est *urstiftet* dans ce que je vois en vision nette comme la rétention dans le présent, – sans « intentionnalité » –

*cf*. Metzger disant qu'elle surgit au moment où il allait être impossible d'avoir une vision nette de 2 points à la fois. Alors, les 2 images décalées et non superposables, elles « prennent » soudain comme profils *de* la même chose en profondeur * – Ceci n'est pas un *acte* ou une intentionnalité (qui irait à un *en soi* et ne donnerait que des en soi juxtaposés) – C'est en général, et par une propriété de champ, que cette identification de 2 vues incompossibles est faite, et parce que

* Wolfgang Metzger, Gesetze des Sehens. Frankfurt am Main, 1936. 2e éd. augmentée, 1953, p. 285.

la profondeur m'est ouverte, parce que j'ai cette dimension pour y déplacer mon regard, cette *ouverture-là* –

Novembre 1959

Dire que les choses sont des structures, des membrures, les étoiles de notre vie : non pas devant nous, étalées comme les spectacles perspectifs, mais gravitant autour de nous.

Ces choses-là ne présupposent pas l'homme, qui est fait de leur chair. Mais leur être éminent cependant ne peut être compris que par qui entre dans la perception, et se tient avec elle à leur contact-distant -

L'essence, le *Wesen.* Parenté profonde de l'essence et de la perception : l'essence, elle aussi, est membrure, elle n'est pas au-dessus du inonde sensible, elle est au-dessous, ou dans sa profondeur, son épaisseur. Elle est le lien secret – les Essences sont des *Etwas* du niveau de la parole, comme les choses sont des Essences du niveau de la Nature. Généralité des choses : pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose ? Cela est imposé par la définition même des choses comme êtres de champ : comment y aurait-il champ sans *généralité ?*

Je montre avec la transcendance que le visible est invisible, que la vision est par principe *ce qui me convainc par apparence* [274] *déjà-là qu'il n'y a pas lieu de chercher être proximal* la perception, ce qui m'assure d'un inaperçu (d'un caché-révélé : transparence, empiètement) Cet invisible du visible, c'est lui ensuite qui me permet de retrouver dans la pensée productive toutes les structures de la vision, et de distinguer radicalement la pensée de l'opération, de la logique.

## *Moi-autrui, formule insuffisante*

Novembre 1959

Le rapport moi-autrui à concevoir (comme le rapport inter-sexuel, avec ses substitutions indéfinies *cf.* Schilder *Image and Appearance*, p. 234) * comme rôles complémentaires dont aucun ne peut être tenu sans que l'autre le soit aussi : masculinité implique féminité, etc. Polymorphisme fondamental qui fait que je n'ai pas à constituer, l'autre *devant* l'Ego : il est déjà là, et l'Ego est conquis sur lui. Décrire la pré-égologie, le « syncrétisme », l'indivision ou transitivisme. Qu'est-ce qu'il y a à ce niveau ? Il y a l'univers vertical ou charnel et sa matrice polymorphe. Absurdité de la table rase où s'installeraient des *connaissances :* non qu'il y ait des connaissances avant les connaissances, mais parce qu'il y a le *champ.* Le problème moi autrui, problème *occidental.*

Novembre 1959

La philosophie n'a jamais parlé – je ne dis pas de la *passivité :* nous ne sommes pas des effets – mais je dirais de la passivité de notre activité, comme Valéry parlait d'un *corps de l'esprit :* si neuves que soient nos initiatives, elles naissent au cœur de l'être, elles sont embrayées sur le temps qui fuse en nous, appuyées sur les pivots ou charnières de notre vie, leur *sens* est une « direction » – L'âme pense toujours : c'est en elle une propriété d'état, elle ne peut pas ne pas penser parce qu'un *champ a* été ouvert où s'inscrit [275]

toujours *quelque chose* ou *l'absence* de quelque chose. Ce n'est pas là une *activité* de l'âme, ni une production de pensées au pluriel, et je ne suis pas même l'auteur de ce creux qui se fait en moi par le passage du présent à la rétention, ce n'est pas moi qui me fais penser pas plus que ce n'est moi qui fais battre mon cœur. Sortir par là de la philosophie des *Erlebnisse* et passer à la philosophie de notre *Urstiftung*

……..

26 novembre 1959

* *P. Schilder,* The image and Appearance of human body, *Londres, 1955.*

Une « direction » de pensée – Ce n'est pas une *métaphore* – n'y a pas de *métaphore* entre le visible et l'invisible, (l'invisible ou ma pensée pour moi, ou le sensible d'autrui pour moi) : *métaphore*, c'est trop ou trop peu : trop si l'invisible est vraiment invisible, trop peu s'il se prête à la transposition –

Il n'y a pas métaphore

**1)** parce que la pensée comporte une quasi-localité à décrire (localité non d'inhérence à un point spatio-temporel, – mais localité par attache élastique : on ne peut pas dire qu'un esprit est ici, mais on peut dire qu'il n'est *pas là* – cette négation de proche en proche s'étend à toutes les parties du monde et du corps propre, – et pourtant il y a une localité d'investissement, et, quand tout cela est dit, il y a un théâtre de l'apparition d'autrui)

**2)** parce que la localité originaire, même en ce qui concerne les « choses », ou la « direction » d'un mouvement des choses n'est pas davantage identifiable dans l'espace objectif, relation *dans* l'espace objectif – Une *direction* n'est pas *clans* l'espace : elle est en filigrane à travers lui – Elle est donc transposable à la pensée –

L'esprit n'est ni ici, ni ici, ni ici... Et, pourtant, il est « attaché », « lié », il n'est *pas sans liens* – *Négation* de la négation et position : on n'a pas à choisir entre elles. L'esprit n'est en aucun lieu objectif et pourtant il s'investit en un lieu qu'il rejoint par ses entours, qu'il circonvient, comme ma localité pour moi est le point que me montrent toutes les lignes de fuite de mon paysage, et qui est lui-même *invisible.*

[276]

## *Leibniz*

Décembre 1959

En niant la conception de la perception-reproduction (sur mon corps en soi de la chose extérieure en soi), j'ouvre l'accès à un Être brut avec, lequel je ne serai pas dans le rapport du *sujet et de l'objet,* et encore moins dans le rapport de l'effet avec la cause. Le rapport de *l'In der Welt Sein* va tenir la place qu'occupe chez Leibniz le rapport d'expression réciproque des perspectives prises sur le monde et donc dieu comme auteur unique de ces diverses perspectives qui émanent de lui comme des pensées. Certes l'Être ainsi découvert n'est pas le dieu de Leibniz, la « monadologie » ainsi dévoilée n'est pas le système des monades – substances, – mais certaines descriptions leibniziennes, – que chacune des vues du monde est un monde à part, que pourtant « ce qui est particulier à l'un soit public à tous », que les monades soient entre elles et avec le monde dans un rapport d'expression, qu'elles se distinguent entre elles et de lui comme des perspectives, – sont à conserver entièrement, à reprendre dans l'Être brut, à séparer de l'élaboration substantialiste et ontothéologique que L. leur fait subir –

L'expression de : l'univers'en nous, elle n'est certes pas l'harmonie entre notre monade et les autres, la présence en elle des idées de toutes les choses – mais elle est, ce que nous constatons dans la perception, à prendre tel quel au lieu de l*'expliquer.* Notre âme n'a pas de fenêtres : cela veut dire *In der Welt Sein* –

L'harmonie préétablie (comme l'occasionnalisme) maintient toujours l'en soi et simplement le lie avec ce que nous éprouvons par un rapport de substance à substance fondé en dieu, 'au lieu d'en faire la cause de nos pensées –mais il s'agit justement de rejeter tout à fait l'idée de l'En Soi –

C'est la reprise du thème de la perception qui transforme dans sa portée l'idée leibnizienne de l'expression.

*Monde vertical et histoire verticale*

[277]

## *« Monde »*

Décembre 1959

Un « monde » (c'est tout un monde, le monde du son, de la couleur, etc ...) = un ensemble organisé, qui est clos, mais qui, étrangement, est représentatif de tout le reste, possède ses symboles, ses équivalents pour tout ce qui n'est pas lui. La peinture pour l'espace par exemple.

Un « monde » a des dimensions. Par définition elles ne sont pas les seules possibles (par passage à une 3e dimension, des êtres spatiaux séparés dans les deux premières peuvent être reliés). Mais par définition aussi elles ont valeur de membrure, elles sont plus que des singularités de contenu : les valeurs dans un dessin au crayon sont représentatives du tout.

Ainsi le tableau est un « monde » par opposition au monde unique et « réel » – Il en forme un, en tout cas, avec tous les autres tableaux – Les *mêmes* éléments sensibles y signifient autre chose que dans le monde prosaïque.

Remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de *dimensions*, articulation, niveau, charnières, pivots, configuration – Le point de départ = la critique de la conception usuelle de la *chose* et de ses *propriétés* → critique de la notion logique du sujet, et de l'inhérence logique → critique de la signification *positive* (différences de significations), la signification comme écart, théorie de la prédication – fondée sur cette conception diacritique

Le passage à une dimension supérieure = U*rstiflung* d'un sens, réorganisation. En quel sens elle est préparée dans la structure donnée ? Comme la structure sensible ne peut être comprise que par sa relation au corps, à la chair, – la structure invisible ne peut être comprise que par sa relation au logos, à la parole – Le sens invisible est la membrure de la parole – Le monde de la perception empiète sur celui du mouvement (qui est *vu* lui aussi) et inversement le mouvement a [des yeux ?] De même le monde des idées empiète sur le langage (on le

pense) qui inversement empiète sur les idées (on pense parce qu'on parle, parce qu'on écrit) –

Les paroles des autres me font parler et penser parce qu'elles créent en moi un autre que moi, un écart par [278] rapport à... ce que je vois et me le désignent ainsi à moi-même. Les paroles d'autrui font grille par où je vois ma pensée. L'avais-je avant cette conversation ? Oui comme ton fondamental unique, *Welthesis*, non comme *pensées*, significations ou énoncés – Certes, il faut penser pour parler, mais penser dans le sens d'être au monde ou à l'Être vertical de *Vorhabe*. Les pensées sont la monnaie de cet être global – Des délimitations – à l'intérieur de lui.

## *Husserl lebendige Gegenwart* * *

Décembre 1959

Mon corps n'est jamais *en mouvement perspektivisch*, comme les autres choses –

Il n'est pas davantage *en repos* comme certaines d'entre elles. Il est en deçà du repos et mouvement objectifs –

Les mouvements qu'il accomplira par le *Ich gehe* (et qui ne sont pas « perspectifs ») seront toujours des *repos possibles* à chaque moment – *Possibles* en quel sens ? Il ne s'agit certainement pas d'un certain *Ort où* mon corps *pourrait* être, *i.e.* de l'évocation d'une possibilité logique de l'y trouver. Il s'agit d'une puissance – d'un je peux.

*Veränderung* et Un*veränderung* – Faire une doctrine du négatif sur ces phénomènes. Le positif et le négatif sont les deux « côtés » d'un Être ; dans le monde *vertical*, tout être a cette structure (À cette structure est liée l'ambiguïté de la conscience, et même une sorte de cécité de la conscience, d'imperception dans la perception – Voir, c'est ne pas voir, – voir autrui, c'est essentiellement voir mon corps comme

* *Allusion à un inédit de Husserl classé sous la mention D. 12. IV., et reproduit sous le titre* Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt, *dans* : Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 6, no 3, mars 46.

*

objet, de manière que le corps objet d'autrui puisse avoir un « côté » psychique. L'expérience de mon corps et celle d'autrui sont elles-mêmes les deux côtés d'un même Être : là où je dis que je vois autrui, en vérité. il arrive surtout que j'objective mon corps, autrui est l'horizon ou l'autre côté de cette expérience – C'est ainsi qu'on parle à *autrui* quoiqu'on n'ait à faire qu'à soi).

Contre la doctrine de la contradiction, de la négation [279] absolue, du ou *bien ou bien* – La transcendance, c'est l'identité dans la différence.

## *Science et ontologie*

Lundi 4 janvier 1960

Justifier la science comme opération dans la situation de connaissance donnée, – et par là même faire apparaître la nécessité de l'ontologie « complémentaire » de cette science opérationnelle –

Caractériser le traitement scientifique de l'être, du temps, de l'évolution, etc., comme un repérage des « traits » d'Univers ou des « traits » des Êtres, une explication systématique de ce qu'ils impliquent en vertu de leur rôle de *charnières. Par principe* la science n'est pas *exhaustion,* mais portrait physionomique – Sa liberté de manipulation, sa liberté opérationnelle est immédiatement synonyme d'une intra-ontologie. L'équivalence que la géométrie analytique établit entre espace et nombre à comprendre, non comme une spiritualisation de l'espace (Brunschwicg), mais aussi bien comme une spatialisation de l'intelligence, comme une intuition de l'équivalence ontologique d'espace et nombre devant un sujet de connaissance qui est *du monde.*

Le parallélisme déduction scientifique-faits expérimentaux n'est ni à contester ni à comprendre comme preuve d'un *réalisme* de la science. Il est fondé sur ceci que la science déductive explicite les structures, les *pivots*, certains traits de membrure du monde. Cette *vérité* de la science, loin de rendre inutile une philosophie, n'est fondée et garantie que par un rapport de transcendance à l'Être, une inhérence du sujet et de l'objet de science à un Être préobjectif.

## *Échelle – Signification ontologique de cette notion. Endo-ontologie cf. l'absolu phénoménologique de Husserl.*

20 janvier 1960

Elle est dépassement : de l'ontologie de l'En soi, – et exprime ce dépassement en termes d'en soi – Échelle : [280] notion *projective :* on imagine un être en soi reporté sur un plan en soi où il figure transposé selon tel rapport de grandeur de sorte que les représentations à différentes échelles sont divers « tableaux visuels » du même en soi – On fait un pas de plus en supprimant l'*En* Soi *modèle :* il n'y a plus que des représentations à différentes échelles. Mais elles restent de l'ordre du « tableau visuel » ou de l'en soi, par une inconséquence inévitable tant qu'on n'a pas accédé à la problématique de la philosophie, – Il s'agit de comprendre que les « vues » à différentes échelles ne sont pas des projections sur des corporéités – écrans d'un En soi inaccessible, qu'elles et leur implication latérale l'une dans l'autre sont la réalité, exactement : que la réalité est leur membrure commune, leur noyau, et non quelque chose *derrière elles :* derrière elles, il n'y a que d'autres « vues » conçues encore suivant le schéma en soi-projection. Le réel est *entre elles,* en deçà d'elles. Le macrophénomène et le microphénomène ne sont pas deux projections + ou – agrandies d'un réel en soi *derrière eux :* les macrophénomènes de l'évolution ne sont pas moins réels, les microphénomènes *pas plus* réels. Il n'y a pas de hiérarchie entre eux.

Le contenu de ma perception, microphénomène, et la vue à grande échelle des phénomènes enveloppes ne sont pas deux projections de l'En soi : l'Être est leur membrure commune. Chaque champ est une dimensionnalité, et l'Être est la dimensionnalité même. Il est donc accessible aussi bien par ma perception. C'est même elle qui m'offre en spectacle la référence de transcendance latérale des « apparences » à l'essence comme noyau de *Wesen* (verbal) – Les connaissances à > ou à < échelle (macrophénomènes~micro-physiques) sont détermination en pointillé (par instrument math., *i. e.* inventaire des structures) de noyaux d'être dont seule la perception me donne l'actualité et qui ne peuvent être conçus que par emprunt à sa membrure.

Il faut supprimer la pensée causale qui est toujours : vue du monde du dehors, du point de vue d'un Kosmotheoros avec, en anti-thèse, le mouvement de reprise réflexive antagoniste et inséparable – Il ne faut plus que je me pense *dans le monde,* au sens de la spatialité objective, ce qui revient à i n'autoposer et à m'installer dans l'*Ego uninteressiert* – *Ce* qui remplace la pensée causale, c'est l'idée de la transcendance, c'est-à-dire d'un monde vu dans l'inhérence à ce monde, grâce à elle, d'une Intra ontologie, d'un Être englobant-englobé, d'un Être vertical, dimensionnel, dimensionnalité [281] – Et ce qui remplace le mouvement réflexif antagoniste et solidaire (l'immanence des « idéalistes ») c'est le pli ou creux d'Être ayant par principe un *dehors,* l'architectonique des configurations. Il n'y a plus :

- conscience
- projections
- En soi ou objet

Il y a des champs en intersection, dans un champ des champs où les « subjectivités » sont intégrées comme Husserl l'indique dans Inédit sur la téléologie et l'absolu phénoménologique puisqu'elles portent dans leur intrastructure une *leistende subjectivität* qui est toute appuyée sur elles.

## *L'Invisible, le négatif, l'Être vertical*

Janvier 1960

Un certain rapport du visible et de l'invisible, où invisible n'est pas seulement non-visible [28] (ce qui a été ou sera vu et ne l'est pas, ou ce qui est vu par autre que moi, non par moi), mais où son absence compte au monde (il est « derrière » le visible, visibilité imminente ou éminente, il est *Urpräsentiert* justement comme *Nichturpräsentierbar,* comme autre dimension) où la lacune qui marque sa place est un des points de passage du « monde ». C'est ce négatif qui rend possible le monde *vertical,* l'union des incompossibles, l'être de transcendance, et l'espace topologique et le temps de jointure et membrure, de dis-

[28] Ou *possiblement* visible (dans différents degrés de possibilité : le passé a pu être vu, le futur pourra l'être).

jonction et démembrement [29], – et le possible comme prétendant à l'existence (dont « passé » et « futur » ne sont qu'expressions partielles) –, et le rapport mâle-femelle (les deux morceaux de bois que les enfants voient s'ajuster d'eux-mêmes, irrésistiblement parce que chacun est *possible de l'autre*), – et l'« écart », et la totalité par dessus les écarts, – et le rapport pensé-impensé (Heidegger) – et le rapport de *Kopulation* où deux intentions ont *une seule Erfüllung*

Janvier 1960

Husserl lui aussi pense qu'un seul monde est possible, celui-ci (*cf.* inédits de la Sorbonne * : unicité du monde, [282] *comme de Dieu*). Les « autres mondes possibles » sont des variantes idéales de celui-ci. – Mais cet unique possible qu'est notre monde n'est, dans son tissu même, pas fait d'actualité – La notion leibnizienne du possible comme non contradictoire, comme ne comportant pas de négativité, n'est pas le contraire de l'actualisme : elle en est la contrepartie, elle est positiviste comme lui. Et l'actuel finalement chez Leibniz n'est que le cas limite de cette possibilité-là, la pleine possibilité, il est ce qui n'enveloppe pas de contradiction morale, ce qui n'est pas mauvais ou ce qui est *le meilleur possible* au double sens de : aussi bon que faire se peut, et celui des possibles qui l'est le mieux du monde. Avec. Husserl, l'unicité du monde signifie non qu'il est actuel et que tout autre monde est imaginaire, non qu'il est en soi et tout autre monde pour nous seulement, mais qu'il est à la racine de toute pensée des possibles, qu'il s'entoure même d'un halo de possibilités qui sont ses attributs, qui sont *Möglichkeit* an Wirklichkeit ou *Weltmöglichkeit,* que, prenant de soi la forme du monde, cet être singulier et perçu a comme une destination naturelle à être et à embrasser tout ce qu'on peut concevoir de possible, à être *Weltall* Universalité de notre monde, non selon son « contenu » (nous sommes loin de le connaître tout), non comme fait enregistré (le « perçu ») mais selon sa configuration, sa structure ontologique qui enveloppe tout possible et à laquelle tout possible reconduit. La variation eidétique, donc, ne me fait pas passer à un ordre des essences

29 C'est la même chose : la [ ?] est *Kopulation* (Husserl).

* Inédit, 1930, classé avec la mention E.III.4.

séparées, à un possible logique, l'invariant qu'elle me donne est un invariant structural, un être d'intrastructure qui en dernière analyse n'a son *Erfüllung* que dans la *Weltthesis* de ce monde-ci.

## *Problématique du visible et de l'invisible*

Janvier 1960

Principe : ne pas considérer l'invisible comme un *autre visible* « possible », ou un « possible » visible pour un autre : ce serait détruire la membrure qui nous joint à lui. D'ailleurs comme cet « autre » qui le « verrait », – ou cet « autre monde » qu'il constituerait serait nécessairement. relié au nôtre, la possibilité vraie reparaîtrait nécessairement dans cette liaison – L'invisible est là sans être *objet*, c'est la transcendance [283] pure, sans masque ontique. Et les « visibles » eux-mêmes, en fin de compte, ne sont que centrés sur un noyau d'absence eux aussi –

Poser la question : la vie invisible, la communauté invisible, autrui invisible, la culture invisible.

Faire une phénoménologie de « l'autre monde », comme limite d'une phénoménologie de l'imaginaire et du « caché » –

*Perception – Mouvement – Unité primordiale du champ sensible – Transcendance synonyme d'incarnation –Endo-ontologie – Âme et corps – Intégration et différenciation qualitatives*

Janvier 1960

Quand je me meus, les choses perçues ont un déplacement apparent qui est inversement proportionnel à leur distance – les plus proches se meuvent plus – L'amplitude du déplacement peut servir d'indice à la distance.

Capital : il est absolument *artificiel* de recomposer le phénomène comme le fait l'optique géométrique, de le construire à partir du

déplacement angulaire sur la rétine des images correspondant à *tel ou tel* point. Cette géométrie, je l'ignore, et, phénoménalement, ce qui m'est donné, ce n'est pas un faisceau de *déplacements* ou *non-déplacements* de ce genre, c'est la *différence* entre ce qui se passe à telle distance et à telle autre, c'est l'intégrale de ces différences ; les « points » que l'analyse optico-géométrique se *donne* sont, phénoménalement, non pas des points, mais des structures très petites, des monades, des points *métaphysiques* ou des transcendances. Comment nommer ce système de différenciation de *Veränderung* et de *Unveränderung* ? À la vérité, le, qualifier ainsi, le décrire ainsi, c'est déjà lui substituer sa « projection » sur un espace d'analyse objectif. A la vérité, mouvements, repos, distances, grandeurs apparentes, etc., ne sont que différents indices de réfraction du milieu transparent qui me sépare des *choses mêmes*, différentes expressions de ce gonflement cohérent à travers lequel se montre et se cache l'Être. Poser le problème de la puissance de tel ou tel indice de distance comme le fait la psychologie, c'est déjà rompre l'unité structurale du monde et pratiquer l'attitude isolante. Primauté absolue [284] du Monde et de l'Être pour une philosophie « verticale » qui prend vraiment la perception au présent –

Pour cette même philosophie, donc, les phénomènes « partiels » (ici *Veränderung*, là *Unveränderung*), ne sont pas à considérer comme positifs, à représenter par un schéma géométrique où des *lignes* positives sur un *fond* neutre réunissent des *points* positifs. Au contraire chacune de ces lignes, chacun de ces points résultent, par différenciation et objectivation, du mouvement d'*Übergang* et de l'empiètement intentionnel qui balaye le champ. Primauté absolue du mouvement, non comme *Ortsveränderung*, mais comme instabilité instituée par l'organisme lui-même (*cf.*, F. Meyer *), comme *fluctuation organisée par lui*, et donc par là même, dominée. Ma mobilité est le moyen de compenser la mobilité des choses, et donc de la comprendre et de la survoler. C'est par principe que toute perception est mouvement. Et l'unité du inonde, l'unité du percevant sont cette unité vivante de déplacements compensés. Il y a un point de fixation qui ne bouge pas. dans les mouvements de mon corps (compensés par ceux.

* François Meyer. *Problématique de l'évolution*. PUF, 1954.

des yeux) ; en deçà il y a des déplacements apparents des objets dans le mouvement de ma tête, au-delà il y a des déplacements apparents de sens inverse : les uns et les autres sont des variantes en plus et en moins de l'*Unveränderung* du point fixé (laquelle tient à ce que mes yeux se meuvent en compensant les mouvements de ma tête) – La fixité du point fixé et la mobilité de ce qui est en deçà et au-delà ne sont pas des phénomènes partiels, locaux, et pas même un faisceau de phénomènes : c'est une seule transcendance, une seule série graduée d'é*carts* – La structure du champ visuel, avec ses proches, ses lointains, son horizon, est indispensable pour qu'il y ait *transcendance*, le modèle de toute transcendance. Appliquer à la perception de l'espace ce que j'ai dit de la perception du temps (chez Husserl) : le diagramme de Husserl comme projection *positiviste* du tourbillon de la différenciation temporelle *. Et l'analyse *intentionnelle* qui essaie de composer le champ avec des fils intentionnels ne voit pas que les fils sont des émanations et des idéalisations d'un tissu, des différenciations du tissu.

Si l'on rétablit cette vue verticale-perceptive du monde [285] et de l'être, il n'y a pas lieu de chercher à construire dans le corps objectif, comme le fait la physiologie nerveuse, toute une épaisseur de phénomènes nerveux cachés grâce auxquels les stimuli définis objectivement seraient *élaborés* en perception totale. La même critique s'applique à ces reconstructions physiologiques et à l'analyse intentionnelle : les unes et les autres ne voient pas que jamais, avec ces termes et ces relations *positives* on ne construira la perception et le monde perçu. La tentative est *positiviste* : avec de l'*innerweltlich*, avec des traits du monde, *fabriquer* l'architectonique du *Welt*. C'est une pensée qui fait comme si le monde tout positif était donné et comme s'il s'agissait d'en faire surgir la perception du monde considérée comme inexistante d'abord. Cette problématique est du type : pourquoi y a-t-il une perception du monde et *non pas aucune perception*. C'est pensée causale, positiviste, négativiste. Partant du positif, elle est obligée d'y creuser des lacunes (l'organisme comme *cavité*, la subjectivité comme réduit de pour Soi) et veut paradoxalement que ces lacunes soient des dispositifs, des agencements de fonctionnements nerveux... C'est la mer à boire. Et cela entraîne la fausse idée que nous n'avons que le résultat de ces opérations compliquées, que nous

* Cf. ci-dessus note (*) en bas de la page 245.

sommes sur une mer de processus dont nous ne savons rien. Postulat que la seule *Weltlichkeit* de l'esprit est du type de la *Weltlichkeit* par causalité bord à bord, du type de celle qui règne entre les *Blosse Sachen* cartésiennes – Cela, qu'on [ ?] les processus psychologiques (inconscients) ou les processus physiologiques (« mystère » du cerveau). Critiquer l'inconscient de Freud sous ce biais : comme il faut revenir au phénoménal pour comprendre le prétendu jeu des « indices » perceptifs, – qui s'éclaire d'un seul coup quand on retrouve l'évidence des équivalences du *monde* –, de même il faut comprendre la surdétermination, l'ambiguïté des motivations en retrouvant notre rapport quasi perceptif au monde humain par des existentiaux fort simples et nullement cachés : ils sont seulement, comme toutes les structures, *entre* nos actes et nos visées et non pas derrière eux – Redécrire toute la vie interhumaine et même spirituelle dans ces termes, la *Weltlichkeit* de l'esprit, sa non-insularité, ses liens avec les autres esprits et avec la vérité à comprendre aussi comme différenciations d'une architectonique spatio-temporelle –

Une fois cela fait, il n'y a plus à poser le problème des relations de *l'âme* et du *corps* comme de deux substances [286] positives, ni à introduire une « institution de la nature » qui assujettit l'âme à fonctionner selon dispositifs du corps et aussi le corps à fournir des pensées toutes faites à l'âme, – ni à envisager un *parallélisme* qui est contre-sens complet puisqu'il présuppose que et l'âme et le corps contiennent respectivement une série liée de phénomènes ou d'idées rigoureusement continue. Le lien de l'âme et du corps n'est plus parallélisme (et finalement identité dans un Être infini objectif dont la totalité corps et la totalité âme sont deux expressions) – et il n'est pas non plus opacité absolue d'une institution qui relie par efficace [dérisoire ?] 2 ordres dont chacun se suffirait – Il est à comprendre comme lien du convexe et du concave, de la voûte solide et du creux qu'elle aménage – Aucune correspondance (paralléliste ou de pur occasionnalisme) n'est à chercher entre ce qui se passe « dans le corps » et ce qui se passe « dans l'âme » dans la perception : c'est le même contre-sens que l'on ferait en cherchant dans le monde physique un équivalent exact des organismes ou dans les organismes une explication microcausale intégrale – L'âme est *plantée* dans le corps comme le piquet dans le sol, sans correspondance ponctuelle entre sol et piquet, – ou plutôt : l'âme est le creux du corps, le corps est le

gonflement de l'âme. L'âme adhère au corps comme leur signification adhère aux choses culturelles dont elle est l'envers ou l'autre côté –

Mais ceci (plein et creux) ne suffit pas : car l'idéalisme aussi dit cela, et ce n'est pas dans le même sens que nous le disons. L'âme, le pour soi est *un creux et non pas un vide*, non pas non-être absolu par rapport à un Être qui serait plénitude et noyau dur. – La sensibilité des autres c'est « l'autre côté » de leur corps esthésiologique. Et cet autre côté, *nichturpräsentierbar*, je peux en avoir le soupçon par l'articulation du corps d'autrui sur *mon sensible*, articulation qui ne me vide pas, qui n'est pas une hémorragie de ma « conscience », mais qui au contraire me redouble d'un *alter ego*. Autrui naît dans le corps (d'autrui) par porte à faux de ce corps, son investissement dans un *Verhalten*, sa transformation intérieure dont je suis témoin. L'accouplement des corps, c'est-à-dire l'ajustement de leurs intentions à *une seule Erfüllung*, à un seul mur où ils se heurtent de deux côtés, est latent dans la considération d'un seul inonde sensible, participable par tous, qui est donné à chacun. L'unicité du monde visible, et, par empiètement, invisible, telle qu'elle s'offre par redécouverte de l'Être [287] vertical, est la solution du problème des « rapports de l'âme et du corps » –

Ce que nous avons dit au début sur ma perception comme intégration- différenciation, mon montage sur un système diacritique universel, fait de mon incarnation non plus une « difficulté », un défaut dans le diamant clair de la philosophie, – mais le fait typique, l'articulation essentielle de ma transcendance constitutive : il faut qu'un corps perçoive les corps si je dois pouvoir ne pas m'ignorer –

Quand l'organisme de l'embryon se met à percevoir, n'y a pas création par le corps en soi d'un Pour soi, et n'y a pas descente dans le corps d'une âme préétablie, y a que le tourbillon de l'embryogénèse soudain se centre sur le*creux intérieur qu'elle préparait – Un certain écart fondamental, une certaine dissonance constitutive émerge – Le mystère est le même que celui par lequel un enfant bascule dans le langage, apprend, que celui par lequel un absent *arrive*, (re-)devient présent. L'absent aussi est de l'en soi ; ne compte plus au relief du « vertical »[30]. C'est dans la structure universelle « monde », – empiètement de tout sur tout, être de promiscuité, – que se trouve le

30 *Cf.* Freud, le deuil.

réservoir d'où provient cette nouvelle vie absolue. Toute verticalité vient de l'Être vertical –

Il faut s'habituer à comprendre que la « pensée » (*cogitatio*) n'est pas contact invisible de soi avec soi, qu'elle vit hors de cette intimité avec soi, *devant* nous, non pas en nous, toujours excentrique. De même qu'on retrouve le champ du monde sensible comme intérieur-extérieur (*cf*. au début : comme adhésion globale à l'infinité des indices et des motivations motrices, comme mon appartenance à ce *Welt*), de même il faut retrouver comme la réalité du monde inter-humain et de l'histoire une surface de séparation entre moi et autrui qui est aussi le lieu de notre union, l'unique *Erfüllung* de sa vie et de ma vie. Cette surface de séparation et d'union, c'est vers elle que vont les existentiaux de mon histoire personnelle, elle est le lieu géométrique des projections et des introjections, elle est la charnière invisible sur laquelle ma vie et la vie des autres tournent pour basculer l'une dans l'autre, la membrure de l'intersubjectivité.

[288]

## *Corps humain Descartes*

1er février 1960

L'idée cartésienne du corps humain en tant qu'humain *non fermé*, ouvert en tant que gouverné par la pensée, – est peut-être la plus profonde idée de l'union de l'âme et du corps. C'est l'âme intervenant dans un corps qui n'est *pas de l'en soi*, (s'il l'était, il serait fermé comme un corps animal), qui ne peut être corps et vivant – humain qu'en s'achevant dans une « vue de soi » qui est la pensée –

## *Husserl : l'Erwirken de la Pensée et l'historicité*
## *Conception « verticale » de la Pensée*

Février 1960

Husserl – les *Gebilde* dont le *Seinsart* est la *Gewordenheit aus menschlichen Aktivität* sont *originär « erfasst »* dans un pur *Erwirken* (Texte de, *Ursprung* donné par Fink [31], qui n'est pas repris par Louvain)

Extraordinaire : la conscience que j'ai de produire mes pensées, mes significations, est identique à ma conscience de leur origine « humaine » – C'est précisément en tant que pas dans l'invisible, hors de toute nature, de tout Être, liberté radicale, donc, que la pensée est lien avec une activité humaine – Je rejoins *l'homme* précisément dans mon non-être absolu. L'humanité est société invisible. La conscience de soi forme système avec la conscience de soi d'autrui, précisément par sa solitude absolue –

Je n'aime pas cela – C'est très voisin de Sartre – mais cela suppose une *coupure* activité-passivité dont Husserl sait lui-même qu'elle n'existe pas puisqu'il y a une passivité secondaire, puisque tout *Vollzug* est un Nachvollzug (même le premier : le langage et sa référence à un *Vollzug* avant tout *Vollzug*) puisque la sédimentation est le seul mode d'être de l'idéalité –

[289]

Je voudrais développer cela dans le sens : l'invisible est un creux dans le visible, un pli dans la passivité, non-production pure. Pour cela faire analyse du langage, montrant à quel point il est déplacement quasi naturel.

Mais ce qui est beau c'est l'idée de prendre à la lettre l'*Erwirken* de la pensée : c'est vraiment du vide, de l'*invisible* –Tout le bric à brac positiviste des « concepts », des « jugements », des « relations » est

31 Edmund Husserl. Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem. Revue internationale de Philosophie, 1er année, n° 2, 15 janvier 1939, p. 209.

éliminé, et l'esprit sourd comme l'eau dans la fissure de l'Être – Il n'y a pas à chercher des choses spirituelles, il n'y a que des structures du vide – Simplement je veux planter ce vide dans l'Être visible, montrer qu'il en est *l'envers*, – en particulier l'envers du langage.

De même qu'il faut restituer le monde visible *vertical*, de même il y a une vue *verticale* de l'esprit, selon laquelle il n'est pas fait d'une multitude de souvenirs, d'images, de jugements, il est un seul mouvement qu'on peut monnayer en jugements en souvenirs, mais qui les tient en un seul faisceau comme un *mot* spontané contient tout un devenir, comme *une seule prise* de la main contient tout un morceau d'espace.

## *Essence – Négativité*

Février 1960

Je n'oppose pas qualité à quantité, ni perception à idée – Je cherche dans le monde perçu des noyaux.de sens qui sont invisibles, mais qui simplement ne le sont pas au sens de la négation absolue (ou de la positivité absolue du « monde intelligible »), mais au sens de l'*autre dimensionnalité*, comme la profondeur se creuse derrière hauteur et largeur, comme le temps se creuse –derrière l'espace – L'autre dimensionnalité se greffe sur les précédentes à partir d'un *zéro* de profondeur p. ex. Mais cela même est enfermé dans l'Être comme dimensionnalité universelle.

La variation éidétique de Husserl, et son invariant ne désigne que ces *charnières* de l'Être, ces structures accessibles aussi bien à travers la qualité qu'à travers la quantité

Pour étudier l'insertion de toute dimensionnalité dans l'Être, – étudier l'insertion de la profondeur dans la [290] perception, et celle du langage dans le inonde du silence –

Montrer qu'il n'y a pas de variation éidétique sans *parole ;* le montrer. à partir de l'*imaginaire* comme soutien de la variation éidétique, et de la parole comme soutien de l'imaginaire

## *Problème du négatif et du concept*
## *Gradient*

Février 1960

Le problème de la négativité, c'est le problème de la profondeur. Sartre parle d'un monde qui est, non pas vertical, mais en soi, c'est-à-dire plat, et pour un néant qui est abîme absolu. Il n'y a finalement pas de profondeur chez lui, parce qu'elle est sans fond – Pour moi, le négatif ne veut absolument rien dire, et le positif non plus (ils sont synonymes) et cela non par appel à un vague « mélange » de l'être et du néant, la – structure n'est pas « mélange ». Je prends mon point de départ là où Sartre a son point d'arrivée, dans l'Être repris par le pour Soi – C'est chez lui point d'arrivée parce qu'il part de l'être et de la négatité et *construit* leur union. Pour moi c'est la structure ou la transcendance qui explique, et l'être et le néant (au sens de Sartre) en sont deux propriétés abstraites. Pour une ontologie du dedans, il n'y a pas à construire la transcendance, elle est d'abord, comme Être doublé de néant et ce qui est à expliquer c'est son dédoublement. (d'ailleurs jamais chose faite) – Décrire la structure, tout est là, – et l'intégration des structures dans le *Sein,* et le sens comme sens d'investissement (le sens de la parole que je dis à quelqu'un lui « tombe sur la tête », le *prend* avant qu'il ait compris, tire de lui la réponse – Nous sommes dans l'humanité comme horizon de l'Être, parce que l'horizon est ce qui nous *entoure,* nous non moins que les choses. Mais c'est l'horizon, non l'humanité, qui est l'être – *Comme l'humanité (Menschheit) tout concept est d'abord généralité d'horizon, de style – I*l n'y a plus de problème du concept, de la généralité, de l'idée quand on a compris que le sensible lui-même est *invisible,* que le *jaune* est capable de s'ériger en niveau ou horizon –

Chez Sartre, c'est toujours moi qui fais la profondeur, [291] qui la creuse, qui fais tout, et qui ferme du dedans ma prison sur moi –

Pour moi au contraire, même les actes les plus caractérises, les décisions (la rupture d'un communiste avec le Parti), *ce n'est pas un*

*non-être qui se fait être (être communiste, ou être non communiste)* – *Ces* décisions qui *tranchent* sont pour moi ambiguës (communiste hors du communisme, si je romps, non communiste dans le communisme, si une fois encore je me rallie), et cette ambiguïté, il faut l'avouer, la dire, elle est du même type que l'impartialité de l'histoire passée, quand elle met nos choix anciens ou les doctrines anciennes au-delà du vrai et du faux pour moi la vérité c'est cet au-delà de la vérité, cette profondeur où il y a encore *plusieurs rapports* à considérer.

Le concept, la signification sont le singulier *dimensionnalisé*, la structure *formulée*, et il n'y a pas de vision de cette charnière invisible ; le nominalisme a raison : les significations ne sont que des *écarts définis* –

Le gradient : non l'être linéaire, mais l'être structuré.

## *Les actes « représentatifs » et les autres – Conscience et existence*

Février 1960

Husserl admettait (L.U.) * que les actes représentatifs sont toujours fondants par rapport aux autres, – et que les autres ne s'y réduisent pas – la conscience était définie par priorité comme connaissance, – mais on admettait que le *Werten* est original –

C'est la seule position possible dans une Philosophie de la conscience –

Est-elle conservée encore dans les Inédits où par ex. l'instinct sexuel est considéré « du point de vue transcendantal » ? * Cela ne signifie-t-

* Edmund Husserl. Logische Untersuchungen, 1901-2. Niemeyer-Halle. Édition remaniée en 3 vol. (1913 et 1922).

* Inédit intitulé Universale Teleologie, portant la référence E 1115, publié et traduit en italien dans le volume Tempo e Intentionalità. In Archivio di Filosofia. Organo dell'Istituto di Studi filosofici. Anton Milani ed., Padoue, 1960.

il pas que les « actes » (?) [292] non représentatifs ont fonction ontologique ? Mais comment peuvent-ils, l'avoir à droits égaux avec la connaissance, eux qui ne donnent pas des « objets » et qui sont *fungierende* plutôt qu'*actes* ? (comme le temps).

En réalité, la solution des L.U. est provisoire, liée à la toute puissance de la méthode éidétique, c'est-à-dire de la réflexivité – Elle correspond à une période où Husserl distinguait calmement le réfléchi et l'irréfléchi (le langage qui fonctionne et le langage comme idéalité) comme *Wesen* et *Tatsache* – Si l'on en restait là, l'intervention des « actes non objectivants », leur fonction ontologique serait purement et simplement renversement de la conscience, irrationalisme.

On ne sort pas du dilemme rationalisme-irrationalisme tant qu'on pense « conscience » et « actes » – Le pas décisif est de reconnaître qu'une conscience est en réalité intentionnalité sans actes, « *fungierende*, que les « objets » de la conscience eux-mêmes à ne sont pas du positif devant nous, mais des noyaux de signification autour desquels pivote la vie transcendantale, des vides spécifiés, – et que la conscience elle-même est un *Urpräsentierbar* pour Soi qui est présenté comme, *Nichturpräsentierbar* pour autrui, que le sentir est une *Urpräsentation* de ce qui par principe est *Nichturpräsentierbar*, le transcendant, la chose, le « *quale* » devenu « niveau » ou dimension , – que, le chiasme, « l'empiètement » intentionnel sont irréductibles, ce qui amène à rejeter la notion de sujet, ou à définir le sujet comme champ, comme système hiérarchisé de structures ouvertes par un *il y a* inaugural.

Cette réforme de la « conscience » fait aussitôt que les intentionnalités non objectivantes ne sont plus dans l'alternative d'être *subordonnées* ou *dominantes*, que les structures de l'affectivité sont constituantes au même titre que les autres, pour cette raison simple qu'elles sont déjà celles de la connaissance étant celles du *langage*. Il n'y a plus à se demander pourquoi nous avons, outre les « sensations représentatives », des *affections*, puisque la sensation représentative elle aussi (prise « verticalement » à son insertion dans notre vie) est affection, étant présence au monde par le corps et au corps par le monde, étant *chair*, et le langage aussi. La Raison est elle aussi dans cet horizon – promiscuité avec l'Être et le monde.

[293]

## *Philosophie de la parole et malaise de la culture*

Mars 1960

Une philosophie de la parole a ce danger de justifier la prolifération indéfinie des écrits, – et même des préécrits (notes de travail – *Forschungsmanuskript* de Husserl. Notion chez lui du *Arbeitsprobleme* – Arbeit : cette entreprise impossible de saisir sur le fait la conscience transcendantale), – l'habitude de parler sans savoir ce qu'on dit, la confusion du style et de la pensée, etc.

Toutefois **1)** il en a toujours été ainsi en fait – les travaux qui échappent à ce foisonnement sont travaux « *universitaire* »

**2)** il y a un remède, qui n'est pas de revenir à la méthode américaine analytique-universitaire, – ce serait revenir en deçà – mais de passer outre en se remettant en face des choses

## *Rayons de passé de monde*

Mars 1960

Le monologue intérieur, – la « conscience » même à comprendre non pas comme une série de je pense que individuels (sensibles ou non sensibles), mais comme ouverture sur des configurations ou constellations *générales*, des rayons de passé et des rayons de monde au bout desquels, à travers bien des « souvenirs écrans » parsemés de lacunes et d'imaginaire, palpitent quelques structures presque sensibles, quelques souvenirs individuels. C'est l'idéalisation cartésienne appliquée à l'esprit comme aux choses (Husserl) qui nous a persuadés que nous étions un flux d'*Erlebnisse* individuels, alors que nous sommes un champ d'Être. Même dans le présent, le paysage est configuration.

Les « associations » de la psychanalyse sont en réalité « rayons » de temps et de monde.

P. ex. souvenir écran d'un papillon à raies jaunes (Freud, L'Homme aux loups p. 394) * révèle à l'analyse lien aux [294]

poires à raies jaunes qui rappellent en russe *Grouscha* ce qui est le nom d'une jeune bonne. Il n'y a pas là trois souvenirs : le papillon – la poire – la bonne (de même nom) « associés ». Il y a un certain jeu du papillon dans le *champ* coloré, un certain *Wesen (verbal)* du papillon et de la poire) – qui communique avec le *Wesen* langagier Grouscha (en vertu de la force d'incarnation du langage) – Il y a 3 *Wesen* liés par leur centre, appartenant au même rayon d'être, L'analyse montre en outre que la bonne a ouvert ses jambes comme le papillon ses ailes. Donc il y a *surdétermination* de l'association – Peut être valable en général : il n'y a pas d'association qui joue si ce n'est quand il y a surdétermination, c'est-à-dire un rapport de rapports, une coïncidence qui ne peut être fortuite, qui a sens *ominal*. Le Cogito tacite ne « pense » que des surdéterminations. *I. e.* des matrices symboliques – La surdétermination survient *toujours :* le mouvement rétrograde du vrai la préexistence de l'idéel) (*i. e.* d'après Husserl le fait même de. la Parole comme invocation du nommable) fournit toujours d'autres raisons pour une association donnée –

Voir là-dessus la Psychopathologie de la vie quotidienne – (*cf.* dans Cinq Psycha., p. 397 : sujet rêve d'un *Espe* à qui on arrache ailes – or c'est *Wespe* – *mais* ses initiales sont SP – c'est lui le châtré – Faire l'analyse de cette opération de castration verbale qui est aussi mise en évidence de ses initiales (surdétermination) – Le « sujet châtrant » n'est pas un Penseur qui sait le vrai et qui en retranche. C'est jonction latérale de SP et de la castration) – En général : les analyses *verbales* de Freud paraissent incroyables parce qu'on les réalise dans un Penseur. Mais il ne faut pas les *réaliser* ainsi. Tout se fait en pensée non conventionnelle.

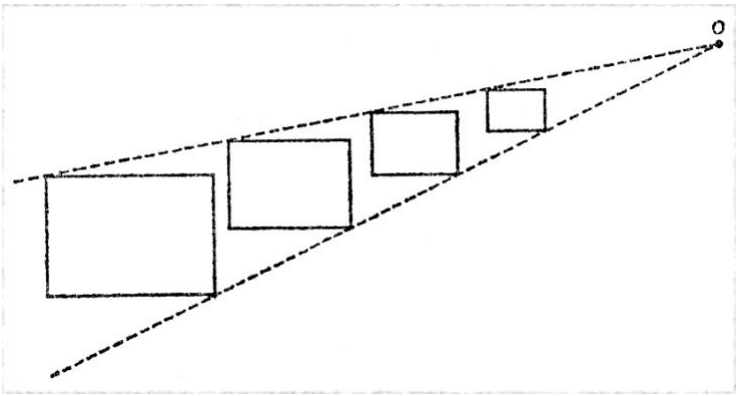
* S. Freud, *Cinq Psychanalyses*, trad. fr., P.U.F., 1954.

## *Notion de « rayon de monde » (Husserl – Inédits) (ou ligne d'univers)*

Mars 1960

C'est l'idée, non pas d'une tranche de monde objectif entre moi et l'horizon, et non pas d'un ensemble objectif organisé synthétiquement. (sous une idée), mais d'un axe [295] d'équivalences, – d'un axe sur lequel toutes les perceptions qui peuvent s'y rencontrer sont équivalentes non pas sous le rapport de la conclusion objective qu'elles autorisent (car sous ce rapport elles sont fort différentes) mais en ceci qu'elles sont toutes au pouvoir de ma vision du moment

ex. élémentaire : toutes les perceptions sont impliquées dans mon je peux actuel –




ce qui est vu peut être objet proche et petit ou grand et lointain.

Le rayon de monde n'est pas ici représenté : ce que je figure là est une série de « tableaux visuels » et leur loi – Le rayon de monde n'est ni cette série de possibles logiques, ni la *loi* qui les définit – (rapport interobjectif) – C'est le regard dans lequel ils sont tous simultanés, fruits de mon je peux – C'est la vision même de la profondeur – Le rayon de monde n'est pas susceptible d'une analyse noème-noèse. Ce qui ne veut pas dire qu'il présuppose *l'homme.* Il est un feuillet d'Être

Le « rayon de monde » est non synthèse et non « réception », mais *ségrégation i.* e. suppose qu'on est déjà *dans le monde ou dans l'être.* On découpe dans un être qui reste à sa place, dont on ne fait pas *synopsis*, – et qui n'est pas en soi –

## *Le visible et l'invisible*

Avril 1960

La seconde partie du livre (que je commence) avec ma description du visible comme invisible, doit conduire dans la 3e à une confrontation avec l'ontologie cartésienne (achever le Descartes de Guéroult – lire son Malebranche – [296] voir Leibniz et Spinoza), La confrontation dirigée par cette idée : Descartes -- pas de *Weltlichkeit* de l'esprit, l'esprit renvoyé du côté d'un dieu qui est au-delà de la pensée – Ceci laisse ouvert le problème de la communication des substances (occasionnalisme, harmonie, parallélisme) – Mes descriptions, ma réhabilitation du monde perçu avec toutes ses conséquences pour la « subjectivité », en particulier ma description de la corporéité et de l'Être « vertical », tout cela doit conduire à une communication esprit-corps, esprit-esprit, à une *Weltlichkeit* qui ne soit pas la *Weltlichkeit* de la Nature simplement transposée comme chez Leibniz, où les petites perceptions et Dieu comme géométral viennent rétablir, du côté de. l'esprit, une continuité symétrique de celle de la Nature. Cette continuité, n'existant même plus dans la Nature, a fortiori n'existe pas du côté de l'esprit. Et pourtant il y a une *Weltlichkeit* de l'esprit, il n'est pas insulaire. Husserl montrant que l'esprit est ce milieu où il y a *action à distance* (mémoire) (texte paru dans Cahiers Internationaux de Sociologie *) Le postulat leibnizien d'une projection de la Nature dans les monades (correspondance ponctuelle) est typiquement postulat du « tableau visuel », inconscience du monde « sauvage » ou perçu.

* *Cahiers internat. sociol.*, vol. XXVII, juill.-déc. 1959, P.U.F., 1960, L'Esprit collectif, inédit de Husserl, traduit par R. Toulemond, p. 128.

## *Passé « indestructible », et analytique intentionnelle, – et ontologie*

Avril 1960

L'idée freudienne de l'inconscient et du passé comme « indestructibles », comme « intemporels » = élimination de l'idée commune du temps comme « série des *Erlebnisse* » – Il y a du passé architectonique. *cf.* Proust : les *vraies* aubépines sont les aubépines du passé – Restituer cette vie sans *Erlebnisse*, sans intériorité, – qui est-ce que Piaget appelle, bien mal, égocentrisme, – qui est, en réalité, la vie « monumentale », la *Stiftung*, l'initiation.

Ce « passé » appartient à un temps mythique, au temps d'avant le temps, à la vie antérieure, « plus loin que l'Inde et que la Chine » –

[297]

Que vaut à son égard *l'analyse intentionnelle ?* Elle nous donne : tout passé *sinngemäss* a été présent, *i. e.* son être de passé a été fondé dans une présence – Et certes, c'est tellement vrai [de ?] lui qu'il *est encore présent.* Mais précisément, il y a là qqch. que l'analytique intentionnelle ne peut saisir, car elle ne peut s'élever (Husserl) à cette « simultanéité » qui est méta-intentionnelle (*cf.* Fink article sur le *Nachlass* [*]*).* L'analytique intentionnelle sous-entend un lieu de contemplation absolue d'*où* se fait l'explicitation intentionnelle et qui puisse embrasser présent, passé et même ouverture vers avenir – C'est l'ordre de la « conscience » des significations, et, dans cet ordre, il n'y a pas « simultanéité » passé-présent, il y a évidence de leur écart – Par contre, l'*Ablaufphänomen* que Husserl décrit et thématise contient en lui-même tout autre chose : il contient la « simultanéité », le *passage*, le *nunc stans*, la corporéité proustienne comme gardienne du passé, l'immersion dans un Être de transcendance non réduit aux « perspectives » de la « conscience » – il contient un renvoi intentionnel qui n'est pas seulement du passé [*] au présent de fait,

[*] E. Fink, *Die* Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit, in Edmund Husserl (1869-1959) *Phaenomenologica*, 4. 1960.

[*] Au-dessous du mot passé, l'auteur note entre parenthèses : subordonné.

empirique, mais aussi et inversement du présent de fait à un présent dimensionnel ou *Welt* ou Être, où le passé est « simultané » avec le présent au sens restreint. Ce renvoi intentionnel *réciproque* marque la limite de l'analytique intentionnelle : le point où elle devient philosophie de la transcendance. Nous rencontrons cet *Ineinander* chaque fois que la référence intentionnelle n'est plus celle d'une *Sinngebung* à une *Sinngebung* qui la *motive* mais d'un « noème » à un « noème ». Et en effet c'est bien ici le passé qui adhère au présent et non la *conscience* du passé qui adhère à la *conscience* du présent – le passé « vertical » contient en lui-même l'exigence d'avoir été perçu, loin que la conscience d'avoir perçu porte celle du passé. Le passé n'est plus ici une « modification » ou modalisation *du Bewusstsein von...* Inversement c'est le *Bewusstsein von*, l'avoir perçu qui est porté par le passé comme Être massif. Je l'ai perçu *puisqu'il fut.* Toute l'analyse husserlienne est bloquée par le cadre des *actes* que lui impose la φ de la *conscience.* Il faut reprendre et développer l'intentionnalité [298] *fungierende* ou *latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec la « phénoménologie » c'est-à-dire avec une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se *présenter* à la *conscience* à travers des *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originaire qui est un *acte i. e.* un *Erlebnis* parmi d'autres (*cf.* critique de Husserl par Fink. dans l'article. ancien du colloque de phénoménologie **). Il faut prendre comme premier, non la conscience et son *Ablaufphänomen* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufphänomen* schématise, le tourbillon spatialisant-temporalisant (qui est chair et non-conscience en face d'un noème)

** B. Fink, L'analyse intentionnelle, *in Problèmes actuels de la Phénoménologie*, Desclée de Brouwer, 1952.

## *Télépathie – Être pour autrui – Corporéité*

Avril 1960

Organes à être vu (Portmann) * Mon corps comme organe à être vu – I. *e. : percevoir* une partie de mon corps, t'est aussi la percevoir comme *visible, i.e.* pour *autrui.* Et certes elle prend ce caractère parce que, effectivement, quelqu'un la regarde – Mais ce *fait* de la présence d'autrui ne serait pas lui-même possible si préalablement la partie du corps en question n'était *visible,* s'il n'y avait, autour de chaque partie du corps, un halo de *visibilité* – Or ce –visible non actuellement vu, il n'est pas, *imaginaire* sartrien : présence à l'absent ou de l'absent. Il est présence de l'imminent, du latent ou du caché – *Cf.* Bachelard disant que chaque sens a son imaginaire.

Cette visibilité de mon corps (pour moi, – mais aussi *universelle* et, éminemment, pour autrui) c'est elle qui fait [299] ce qu'on appelle télépathie. Car il suffit d'une infime indication de la conduite d'autrui pour activer ce danger de visibilité. P. ex. une femme sent son corps désiré et regardé à signes imperceptibles, et sans même regarder elle-même ceux qui la regardent. La « télépathie » tient ici à ce qu'elle devance la perception effective par autrui (érotomanie) *cf.* – *Psychoanalysis and the occult* ** – On se sent regardé (nuque brûlante) non parce que quelque chose passe du regard à notre corps et vient le brûler au point vu, mais parce que sentir son corps c'est aussi sentir son aspect pour autrui. Il faudrait ici chercher en quel sens la sensorialité d'autrui est impliquée dans la mienne : sentir mes yeux c'est sentir qu'ils sont menacés d'être vus – Mais la corrélation n'est pas toujours ainsi du

* A. Portmann. Animal forms and patterns. A study of the appeatance of animals. Londres, Faber and Faber 1952 (Trait. angl. de Tiergestalt). L'auteur applique au corps humain certaines remarques de Portmann sur l'organisme animal. Cf. notamment p. 113 : les dessins du corps de certains animaux « must be appraised as a special organ or reference in relationship to a beholding eye and to the central nervous systems. The eye and what is to be looked at form together a functional unit which is fitted together according to rules as strict as those obtaining between rood and digestive organs ».

** Georges Devereux, *Psychoanalysis and the Occult*, Intern. Unip. Press., I.N.C., New York, 1953.

voyant au vu, ou de parler à entendre – mes mains, mon visage aussi sont du visible. Le cas de la réciprocité (voyant vu), (touchant touché dans le serrement de mains) est cas majeur et parfait, où il y a *quasi réflexion (Einfühlung), Ineinander*, le cas général est ajustement d'un visible pour moi à un tangible pour moi et de ce visible pour moi à un visible pour autrui – (p. ex. ma main)

## *'Εγω ούτις*

Avril 1960

Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme ; il faut qu'il soit ainsi, antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être l'Opérateur, ou celui à qui tout cela advient. Le Je dénommé, le dénommé Je, est un objet. Le Je premier, dont celui-ci est l'objectivation, c'est l'inconnu à qui tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui... il y a quelque chose. C'est donc la négativité, – insaisissable, bien entendu, en personne, puisqu'elle n'est *rien.*

Mais est-ce là *celui qui pense,* raisonne, parle, argumente, souffre, jouit, etc. ? Non évidemment, puisque ce n'est *rien* – Celui qui pense, perçoit, etc. c'est cette négativité comme ouverture, par le corps, au monde – Il faut comprendre la réflexivité par le corps, par le rapport à soi du corps, de [300] la parole. La dualité parler-entendre demeure au cœur du Je, sa négativité n'est que le creux entre parler et entendre, le point où se fait leur équivalence – La dualité négatif-corps ou négatif-langage est le sujet – le corps, le langage, comme alter ego – L'« entre-nous » (Michaux) de mon corps et moi – ma duplication – qui n'empêche pas que le corps-passif et le corps-actif se soudent dans la Leistung – se – *recouvrent*, sont non-différents – Cela, bien que toute *Leistung* accomplie (discussion animée, etc.), me donne toujours l'impression d'être « sorti de moi » –

## *Visible – Invisible*

Mai 1960

Quand-je dis que tout visible

**1)** comporte un fond qui n'est pas visible au sens de la figure

**2)** même en ce qu'il a de figural ou de figuratif, n'est pas un *quale* ob-jectif, un en Soi survolé, mais glisse sous le regard ou est balayé par le regard, naît en silence sous le regard (quand il naît de face, c'est à partir de l'horizon, quand il entre en scène latéralement, c'est « sans bruit » – au sens où Nietzsche dit que les grandes idées naissent *sans bruit*), – donc, si l'on entend par visible le quale objectif, n'est en ce sens pas visible, mais *Unverborgen*

Quand je dis donc que tout visible est invisible, que la perception est imperception, que la conscience à un « *punctum caecum* », que voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit, – il ne faut pas le comprendre dans le sens d'une *contradiction* – Il ne faut pas se figurer que j'ajoute au visible parfaitement défini comme en Soi un non-visible (qui ne serait qu'absence objective) (c'est-à-dire présence objective *ailleurs*, dans un *ailleurs* en soi) – Il faut comprendre que c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité – Dans la mesure même où je vois, je ne sais pas ce que je vois (une personne familière est non définie), ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait là *rien*, mais que le *Wesen* dont il s'agit est celui d'un rayon de monde tacitement touché –-Le monde perçu (comme la peinture) est l'ensemble des chemins de mon corps et non une multitude d'individus spatiotemporels – L'invisible du visible. C'est son appartenance à un rayon de monde – Il y a un *Wesen* du rouge, qui [301] n'est pas le *Wesen* du vert ; mais c'est un *Wesen* qui par principe n'est accessible qu'à travers le voir, et est accessible dès que le voir est donné, n'a dès lors plus besoin d'être pensé : voir, c'est cette sorte de pensée qui n'a pas besoin de penser pour posséder le Wesen – Il este *

* Voir ci-dessus note (*) en bas de la p. 253.

dans le rouge comme le souvenir du lycée dans son odeur * – Ce Wesen actif, venant du rouge même, le comprendre peut-être comme l'articulation du rouge sur les autres couleurs ou sous l'éclairage. Par là, comprendre que le rouge a en lui-même la possibilité de devenir neutre (quand il est la couleur de l'éclairage), la dimensionnalité – Ce devenir-neutre n'est pas changement du rouge en une « autre couleur », c'est une modification du rouge par sa propre durée (comme l'impact d'une figure ou d'une ligne sur ma vision tend à devenir dimensionnel, et à lui donner valeur d'indice de. courbure de l'espace) – Et comme il y a de telles modifications structurales de la qualité par l'espace (transparence, constances) aussi bien que par les autres qualités, il faut comprendre que le *monde sensible* est cette logique perceptive, ce système d'équivalences, et non pas un amas d'individus spatio-temporels. Et cette logique n'est ni *produit* de notre constitution psychophysique, ni produit de notre appareillage catégorial, mais prélèvement sur un *monde* dont nos catégories, notre constitution, notre « subjectivité » explicitent la membrure –

## *Cécité (punctum caecum) de la « conscience »*

Mai 1960

*Ce qu'elle* ne voit pas, c'est pour des raisons de principe qu'elle ne le voit pas, c'est parce qu'elle est conscience qu'elle ne le voit pas. *Ce qu'elle* ne voit pas, c'est ce qui en elle prépare la vision du reste (comme la rétine est aveugle au point d'où se répandent en elle les fibres qui permettront la vision). *Ce qu'elle* ne voit pas, c'est ce qui fait qu'elle voit, c'est son attache à l'Être, c'est sa corporéité, ce sont les existentiaux par lesquels le monde devient visible, [302] c'est la chair où naît l'*objet*. Il est inévitable que la conscience soit mystifiée, inversée, indirecte, par principe elle voit les choses *par l'autre bout*, par principe elle méconnaît l'Être et lui préfère l'objet, c'est-à-dire un Être avec lequel elle a rompu, et qu'elle pose par-delà cette négation, en niant cette négation – Elle ignore en lui la non-dissimulation de l'Être,

* Allusion à Heidegger. Einführung in die Metaphysik, Niemeyer, ed., Tübingen 1953, p. 25-26. Trad. fr., Introduction à la Métaphysique, coll. Épiméthée, P.U.F., 1958, p. 42.

*l'Unverborgenheit*, la présence non médiatisée qui n'est pas du positif, qui est être des lointains

## *Chair du monde – Chair du corps – Être*

Mai 1960

*Chair du monde*, décrite (à propos de temps, espace, mouvement) comme ségrégation, dimensionnalité, continuation, latence, empiètement – Puis interroger derechef ces phénomènes-questions : ils nous renvoient à *Einfühlung* percevant-perçu, car ils veulent dire que nous sommes déjà *dans* l'être ainsi décrit, que nous *en sommes*, que, entre lui et nous, il y a *Einfühlung*

Cela veut dire que mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu), et que de plus cette chair de mon corps est participée par le monde, il la *reflète, il* empiète sur elle et elle empiète sur lui (le senti à la fois comble de subjectivité et comble de matérialité), ils sont dans rapport de transgression ou d'enjambement – Ceci encore veut dire : mon corps n'est pas seulement un perçu parmi les perçus, il est mesurant de tous, *Nullpunkt* de toutes les dimensions du monde. P. ex. il n'est pas un mobile ou mouvant parmi tous les mobiles ou mouvants, je n'ai pas conscience de son mouvement comme *éloignement par rapport à moi, il sich bewegt* alors que les choses *sont mues*. Ceci veut dire une sorte de « réfléchi » (*sich bewegen),* il se constitue *en soi* par là – Parallèlement : il *se* touche, *se* voit. Et c'est par là qu'il est capable de *toucher ou voir* quelque chose c'est-à-dire d'être ouvert à des choses en lesquelles (Malebranche) il lit ses modifications (parce que nous n'avons pas d'idée de l'âme, parce que l'âme est un être dont il n'y a pas d'idée, un être que *nous sommes* et que nous ne voyons pas). Le se toucher, se voir, « connaissance par sentiment » –

Le *se toucher*, *se voir* du corps est à comprendre lui-même d'après ce que nous avons dit du voir et du visible, du [303] toucher et du touchable. *I. e.* ce n« est pas un acte, c'est un être à. *Se* toucher, *se* voir, d'après cela, ce n'est pas se saisir comme objet, c'est être ouvert à soi, destiné à soi (narcissisme) – Ce n'est pas davantage, donc, s'atteindre, c'est au contraire s'échapper, s'ignorer, le soi en question est d'écart, est

*Unverborgenheit du Verborgen* comme tel, qui donc ne cesse pas d'être caché ou latent –

Le sentir qu'on sent, le voir qu'on voit, n'est pas pensée de voir ou de sentir, mais vision, sentir, expérience muette 'd'un sens muet –

Le redoublement quasi « réflexif », la réflexivité du corps, le fait qu'il se touche touchant, se voit voyant, ne consiste pas à surprendre une activité de liaison derrière le lié, à se réinstaller dans cette activité constituante ; la perception de soi (sentiment de soi disait Hegel) ou perception de la perception ne convertit pas ce qu'elle saisit en objet et ne coïncide pas avec une source constituante de la perception : en fait je ne réussis pas tout à fait à me toucher touchant, à me voir voyant, l'expérience que j'ai de moi percevant ne va pas au-delà d'une sorte d'*imminence*, elle se termine dans l'invisible, simplement cet invisible est *son* invisible, *i.e.* l'envers de *sa* perception spéculaire, de la vision concrète que j'ai de mon corps dans le miroir. La perception de soi est encore une perception, *i. e.* elle me donne un *Nicht Urpräsentierbar* (un non-visible, moi), mais elle me le donne à travers un *Urpräsentierbar* (mon apparence tactile ou visuelle) en transparence *(i. e.* comme latence) – Mon invisibilité pour moi ne tient pas à ce que je serais un esprit, une « conscience », une spiritualité *positifs,* une existence comme conscience (*i. e.* comme *s'apparaître* pur), elle tient à ce que je suis celui qui **1)** a un monde visible, *i. e.* un corps dimensionnel et participable **2)** *i. e*. un corps visible pour lui-même **3)** et donc finalement une présence à soi qui est absence de soi – Le progrès de l'interrogation vers le *centre* n'est pas mouvement du conditionné vers la condition, du fondé vers le *Grund : le* prétendu *Grund* est *Abgrund.* Mais l'abîme qu'on découvre ainsi n'est pas tel *faute de fond, il* est surgissement d'une *Hoheit* qui tient par le haut (*cf.* Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* *), c'est-à-dire d'une négativité qui *vient au monde.*

* Unterwegs zur Sprache, Neske ed., Tübingen, 1959, p. 13. – « Die Sprache ist : Sprache. Die Sprache spricht. Wenn wir uns in den Abgrund, den dieser Satz nenni, fallen lassen, stürzen wir nicht ins Leer weg. Wir fallen in die Höhe. Deren Hoheit öffnet eine Tiefe. »

[304]

La chair du monde n'est pas expliquée par la chair du corps, ou celle-ci par la négativité ou le soi qui l'habite – les 3 phénomènes sont *simultanés* –

La chair du monde n'est pas *se sentir* comme ma chair – Elle est sensible et non sentant – Je l'appelle néanmoins chair (p. ex. le relief, la profondeur, la « vie » dans les expériences de Michotte *) pour dire qu'elle est *prégnance* de possibles, *Weltmöglichkeit* (les mondes possibles variantes de ce monde-ci, le monde en deçà du singulier et du pluriel), qu'elle n'est donc absolument « pas objet, que le mode d'être blosse Sache n'en est qu'une expression partielle et seconde. Ce n'est pas hylozoïsme : inversement, l'hylozoïsme est conceptualisation – Thématisation fausse, dans l'ordre de l'Étant-explicatif, de notre expérience de la présence charnelle – C'est par la chair du monde qu'on peut en fin de compte comprendre le corps propre – La chair du monde, c'est de l'Être-vu, *i. e*. c'est un Être qui est *éminemment percipi*, et c'est par elle qu'on peut comprendre le percipere : ce perçu qu'on appelle mon corps s'appliquant au reste du perçu i. e. se traitant lui-même comme un perçu par soi et donc comme un percevant, tout cela n'est possible en fin de compte et ne veut dire quelque chose que parce qu'il y a l'Être, non pas l'Être en soi, identique à soi, dans la nuit, mais l'Être qui contient aussi sa négation, son *percipi* – *cf.* Bergson disant : nous nous sommes déjà donné la conscience en posant les « images », et nous n'avons donc pas à la déduire au niveau du vivant c conscient »,qui est moins et non pas plus que l'univers des images, qui en est une concentration ou abstraction – Cela ne voulait rien dire de réaliser ainsi la conscience avant la conscience. Et c'est –pourquoi nous disons, nous, que ce qui est premier, ce n'est pas la « conscience » diffuse des « images » (conscience diffuse qui n'est rien, puisque Bergson explique qu'il n'y a conscience que par la « chambre noire » des cendres d'indétermination et des corps) **, c'est L'Être

* Cf. ci-dessus, note (**) en bas de la page 230.

** Bergson dit textuellement que les « êtres vivants constituent dans l'univers des « centres d'indétermination »... et il précise plus loin : « ... si l'on considère un lieu quelconque de l'univers, on peut dire que l'action de la matière entière y passe sans résistance et sans déperdition, et que la photographie du tout y est translucide : il manque un écran noir sur lequel se

[305]

## *Métaphysique – Infini*
## *Monde – Offenheit*

Mai 1960

Monde et Être :

leur rapport est celui du visible *et* de l'invisible (la latence) l'invisible n'est pas un autre visible (« possible » au sens logique) un positif seulement absent

Il est *Verborgenheit* de principe *i. e.* invisible du *visible Offenheit d'Umwelt* et non *Unendlichkeit – L'Unendlichkeit* est au fond l'en soi, l'*objet* – L'infinité de l'Être dont il peut être question pour moi est finitude *opérante*, militante : l'ouverture d'*Umwelt* – Je suis contre la finitude au sens empirique, existence de fait qui *a des limites*, et c'est pourquoi je suis pour la métaphysique. Mais elle n'est pas plus dans l'infini que dans la finitude de fait

## *La philosophie du sensible comme littérature*

Mai 1960

La psychologie scientifique croit qu'il n'y a rien à dire de la qualité comme phénomène, que la phénoménologie est « à la limite impossible » (Bresson) * (et pourtant de quoi parlons-nous, même en

détacherait l'image. Nos « zones d'indétermination » joueraient en quelque sorte le rôle d'écran », Matière et Mémoire, 10e éd., Alcan, Paris, 1913, p. 24 et p. 26-27.

* François Bresson, « Perception et indices perceptifs »,'in, Bruner Bresson, Morf et Piaget, Logique et Perception, Et. Epistem genet., IV. Bibl. Scient. intern., PUF, 1958, p. 156. – « La description phénoménologique est, à la limite, irréalisable et l'expérience intime ineffable. Par là même, elle cesse d'dire l'objet d'une quelconque communication et d'une quelconque science, et il suffirait d'admettre l'existence de cette expérience, sans plus s'en occuper. »

psychologie scientifique, sinon de phénomènes ? Les faits n'y ont d'autre rôle que de réveiller des phénomènes endormis) – La vérité est que le *quale* paraît opaque, indicible, comme la vie n'inspire rien à l'homme qui n'est pas écrivain. Le sensible est au contraire, comme la vie, trésor toujours plein de choses à dire pour celui qui est philosophe (c'est-à-dire écrivain). Et de même que chacun trouve vrai et retrouve en soi ce que l'écrivain [306] dit de la vie et des sentiments, de même les phénoménologues sont compris et utilisés par ceux qui disent la phénoménologie impossible. Le fond des choses est qu'en effet le sensible n'offre rien qu'on puisse dire si l'on n'est pas philosophe ou écrivain, mais que cela ne tient pas à ce qu'il serait un en Soi ineffable, mais à ce qu'on ne sait pas *dire.* Problèmes de la « réalité rétrospective » du vrai – Elle tient à ce que le monde, l'Être, sont polymorphisme, mystère et nullement une couche d'étants plats ou d'en soi

## *« Tableau visuel » → « représentation du monde »*
## *Todo y Nada*

Mai 1960

Généraliser la critique du tableau visuel en critique de la « *Vorstellung* » –

car la critique du tableau visuel n'est pas critique du réalisme, ou de l'idéalisme (synopsis) seulement – C'est essentiellement critique du sens d'être donné par l'un et l'autre à la *chose* et au *monde.*

À savoir le sens d'être *En Soi* – (en soi non rapporté à ce qui seul lui donne sens : la distance, l'écart, la transcendance, la chair)

or si la critique du cc tableau visuel », c'est cela, elle se généralise en critique de la *Vorstellung* : car si notre rapport au monde est *Vorstellung*, le monde « représenté » a pour sens d'être l'En Soi. P. ex. autrui se représente le monde *i. e.* il y a pour lui un objet interne qui *n'est* nulle part, qui est *idéalité*, et à part de quoi existe le monde même.

Ce que je veux faire, c'est restituer le monde comme sens d'Être absolument différent du « représenté », à savoir comme l'Être vertical

qu'aucune des « représentations » n'épuise et que toutes « atteignent », l'Être sauvage.

Ceci est à appliquer non seulement à la perception, mais aussi bien à l'Univers des vérités prédicatives et des significations. Ici aussi il faut concevoir la signification (sauvage) comme absolument distincte de l'En Soi et de la « conscience pure » – la vérité (prédicative-culturelle) comme cet Individu (antérieur au singulier et au pluriel) sur lequel *se croisent* les actes de significations et dont elles sont des copeaux.

La distinction des 2 plans (naturel et culturel) est d'ailleurs [307] abstraite : tout est culturel en nous (notre Lebenswelt est « subjectif ») (notre perception est culturelle –historique) et tout est naturel en nous (même le culturel repose sur le polymorphisme de l'Être sauvage).

Le sens d'être à dévoiler : il s'agit de montrer que l'ontique les « *Erlebnisse* », les « sensations », les « jugements », – (les objets, les « représentés », bref toutes les idéalisations de la Psyché et de la Nature), tout le bric à brac de ces prétendues « réalités » psychiques positives, (et lacunaires, « insulaires », sans *Weltlichkeit* propre) est en réalité découpage abstrait dans l'étoffe ontologique, dans le « corps de l'esprit » –

L'Être c'est le « lieu » où les « modes de conscience » s'inscrivent comme des structurations de l'Être (une manière de se penser dans une société est impliquée dans sa structure sociale), et où les structurations de l'Être sont des modes de conscience. L'intégration en soi-pour soi se fait non dans conscience absolue, mais dans Être de promiscuité. La perception du monde se fait dans le monde, l'épreuve de la vérité se fait dans l'Être.

## *Sartre et l'ontologie classique*

La Totalisation historique que Sartre suppose toujours, – c'est le reflet de son « néant ». – car rien, pour « être au monde », doit s'appuyer sur « tout ».

## *Toucher-se toucher*
## *voir-se voir*
## *le corps, la chair comme Soi*

Mai 1960

Toucher et se toucher (se toucher = touchant-touché) Ils ne coïncident pas dans le corps : le touchant n'est jamais exactement le touché. Cela ne veut pas dire qu'ils coïncident « dans l'esprit » ou au niveau de *la « conscience »*. Il faut quelque chose d'autre que le corps pour que la jonction se fasse : elle se fait dans 1 intouchable. Cela d'autrui que je ne toucherai jamais. Mais ce que je ne toucherai jamais, il ne le touche pas non plus, pas de privilège du soi sur l'autre ici, ce n'est donc pas la conscience qui est l'intouchable – « La conscience », ce serait du positif, et à propos [308] d'elle recommencerait, recommence, la dualité du réfléchissant et du réfléchi, comme celle du touchant et du touché. L'intouchable, ce n'est pas un touchable en fait inaccessible, – l'inconscient, ce n'est pas une représentation en fait inaccessible. Le négatif ici n'est pas un *positif qui est ailleurs* (un transcendant) – C'est un vrai négatif, *i. e.* une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*, une *Urpräsentation* du *Nichturpräsentierbar*, autrement dit un originaire de *l'ailleurs*, un *Selbst* qui est un Autre, un Creux – Donc aucun sens à dire : la jonction touchant-touché se fait par la Pensée ou Conscience : la Pensée ou Conscience est *Offenheit* d'une corporéité à... Monde ou Être.

L'intouchable (et aussi l'invisible * : car la même analyse peut être répétée pour la vision : ce qui s'oppose à ce que je me voie c'est un invisible de fait d'abord (mes yeux invisibles pour moi) mais, par-delà cet invisible (dont la lacune se comble par autrui et ma généralité) un invisible de droit : je ne puis me voir en mouvement, assister à mon mouvement. Or cet invisible de droit signifie en réalité que *Wahrnehmen* et *Sich bewegen* sont synonymes : c'est pour cette raison que le *Wahrnehmen* ne rejoint jamais le *Sich Beveren* qu'il veut saisir : il en est un autre. Mais, cet échec, cet invisible, atteste précisément que

* La parenthèse ouverte ici ne se ferme pas : c'est sur l'invisible que va porter la suite du paragraphe.

*Wahrnehmen* est *Sich bewegen, il y a* là un succès dans l'échec. *Wahrnehmen* échoue à saisir *Sich bewegen* (et je suis pour moi zéro de mouvement même dans le mouvement, *je ne m'éloigne pas de moi)* justement parce qu'ils sont homogènes et cet échec est l'épreuve de cette homogénéité : W*ahrnehmen* et *Sich bewegen* émergent l'un de l'autre. Sorte de réflexion par Ek-stase, ils sont la même touffe.

Toucher, c'est se toucher. À comprendre comme : les choses sont le prolongement de mon corps et mon corps est le prolongement du monde, par lui le monde m'entoure – Si je ne puis toucher mon mouvement, ce mouvement est entièrement tissé de contacts avec moi – Il faut comprendre le se toucher et le toucher comme envers l'un de l'autre – La négativité qui habite le toucher (et que je ne dois pas minimiser : c'est elle qui fait que le corps n'est pas fait empirique, qu'il a signification ontologique), l'intouchable du toucher, l'invisible de la vision, l'inconscient de la conscience (son *punctum caecum* central, cette cécité qui la [309] fait conscience *i.e.* saisie indirecte et *renversée* de toutes choses) c'est *l'autre côté ou l'envers* (ou l'autre dimensionnalité) de l'Être sensible ; on ne peut dire qu'il y soit, quoiqu'il y ait assurément des points où il *n'est pas* – Il y est d'une présence par investissement dans une autre dimensionnalité, d'une présence de « double fond » la chair, le *Leib,* ce n'est pas une somme de *se toucher* (de « sensations tactiles »), mais pas non plus une somme de sensations tactiles + des « kinesthèses », c'est un « je peux » – Le schéma corporel ne serait pas *schéma* s'il n'était ce contact *de soi à soi* (qui est plutôt *non-différence)* (présentation commune à... X).

La chair du monde, (le « quale ») est indivision de cet Être sensible que je suis, et de tout le reste qui se sent en moi, indivision plaisir-réalité –

La chair *est phénomène de miroir* et le miroir est extension de mon rapport à mon corps. Miroir = réalisation d'un *Bild* de la chose, et rapport moi-mon ombre = réalisation d'un *Wesen* (verbal) : extraction de l'essence de la chose, de la pellicule de l'Être ou de son « Apparence » – Se toucher, se voir , c'est obtenir de soi un tel extrait spéculaire. *I. e.* fission de l'apparence et de l'Être – fission qui a lieu déjà dans le toucher (dualité du touchant et du touché) et qui, avec le miroir (Narcisse) n'est que plus profonde adhérence à Soi. La *projection* visuelle du monde en moi à comprendre non comme rapport intra-objectif choses-mon corps. Mais comme rapport ombre-corps,

communauté de *Wesen* verbal et donc finalement phénomène « ressemblance », transcendance.

L'écart vision-toucher (non *superposables*, un des univers en porte à faux sur l'autre) à comprendre comme cas plus frappant du porte à faux qui existe à l'intérieur de chaque sens et qui fait de *lui « eine Art der Reflexion »*.

Cet écart, dira-t-on, c'est simplement fait de notre *organisation*, de présence de tels récepteurs avec tels seuils, etc...

Je ne dis pas le contraire. Ce que je dis, c'est que ces *faits* n'ont pas *pouvoir explicatif*. Ils expriment autrement un relief ontologique qu'ils ne peuvent pas effacer en l'incorporant à plan unique de causalité physique, puisqu'il n'y a pas d'explication physique de la constitution des « points singuliers » que sont nos corps (*cf.* F. Meyer) * ni donc notre esthésiologie –

La phénoménologie est ici reconnaissance de ceci que le [310] monde théoriquement *complet*, plein, de l'explication physique ne l'est pas, et que donc il faut considérer comme ultime, inexplicable, et *donc comme* monde par *lui-même* l'ensemble de notre expérience de l'être sensible et des hommes. Monde par lui-même : *i.e.*, il faut traduire en *logique perceptive ce* que la science et la psychologie positive traitent comme fragments *absque praemissis* de l'En Soi.

toucher-se toucher
(les choses
le corps propre)
voir-se voir
entendre-*s'entendre* (Radio)
comprendre-parler
entendre-chanter

Unité par *nervure*
pré-objective –
Le toucher = mouvement qui touche
et mouvement qui est touché

* Op. cit.

Pour élucider *Wahrnehmen* et *Sich bewegen*, montrer qu'aucun *Wahrnehmen* ne perçoit qu'à condition d'être *Soi de mouvement*.

*Le mouvement propre*, attestation d'une *chose-sujet* mouvement comme des. choses, mais mouvement *que je fais* –

Partir de là pour comprendre le langage comme fondement du je pense : il est au je pense ce qu'est le mouvement à la perception. Montrer que le mouvement est *charnel* – C'est dans le *charnel* qu'il y a rapport du Mouvement et de son « soi » (le Soi du mouvement décrit par Michotte) avec le *Wahrnehmen.*

## *Visible et invisible*

Mai 1960

L'invisible est

**1)** ce qui n'est pas actuellement visible, mais pourrait l'être (aspects cachés ou inactuels de la chose, – choses cachées, situées « ailleurs » – « Ici » et « ailleurs »)

**2)** ce qui, relatif au visible, ne saurait néanmoins être [311] vu comme chose (les existentiaux du visible, ses dimensions, sa membrure non figurative)

**3)** ce qui n'existe que tactilement ou kinesthésiquement, etc.

**4)** les λέχτα, le Cogito

Ces **4** « couches » je ne les réunis pas logiquement sous la catégorie de l'*in*-visible –

Cela est impossible d'abord pour la simple raison que le *visible* n'étant pas un *positif objectif*, l'*invisible ne* peut être une négation au sens logique –

Il s'agit d'une négation-référence (zéro de ... ) ou écart.

Cette négation-référence est commune à tous les *invisibles* parce que le visible a été défini comme dimensionnalité de l'Être, i. e. comme

universel, et que donc tout ce qui n'en fait pas *partie* est nécessairement *enveloppé en lui* et n'est que modalité de la même transcendance.

……..

## *Visible invisible*

Mai 1960

Le sensible, le visible, doit être pour moi l'occasion de dire ce que c'est que le néant –

Le néant n'est rien de plus (ni de moins) que l'invisible.

Partir d'une analyse de l'erreur philosophique totale qui est de croire que le visible est présence *objective* (ou idée de cette présence) (tableau visuel)

ceci entraîne l'idée du *quale* comme en soi

Montrer que le *quale* est toujours un certain type de *latence*

Sartre disant que l'image de Pierre qui est en Afrique n'est qu'une « manière de vivre » l'être même de Pierre, son être visible, le seul qu'il y ait –

En réalité ceci est autre chose que l'image libre : c'est une sorte de perception, une téléperception –

Il faut définir le sensible, le visible, non comme ce avec quoi j'ai rapport de fait par vision effective, – mais aussi comme cela dont je puis avoir dans la suite téléperception – Car la chose vue est *Urstiftung* de ces « images » –

Comme le *Zeitpunkt* le *Raumpunkt* est *Stiftung* une fois pour toutes d'un Être-là

[312]

## *Histoire, Géologie transcendantale, Temps historique, espace historique* *Philosophie.*

1er juin 1960

Opposer à une philosophie de l'histoire comme celle de Sartre (qui est finalement une philosophie de la « praxis individuelle » – et dans laquelle l'histoire est la rencontre de cette praxis avec l'inertie de la « matière ouvrée », de la temporalité authentique avec ce qui la *fige*), non pas sans doute une philosophie de la géographie (il serait aussi vain de prendre pour axe la rencontre de la praxis individuelle avec l'en Soi spatial que sa rencontre avec l'inerte, les « relations entre personnes » médiatisées par l'espace que les relations entre personnes médiatisées par le temps), – mais une philosophie de la structure qui, à la vérité, se formera mieux au contact de la géographie qu'au contact de l'histoire. Car l'histoire est trop immédiatement liée à la praxis individuelle, à l'intériorité, elle cache trop son épaisseur et sa chair pour qu'il ne soit pas facile d'y réintroduire toute la philosophie de la personne. Au contraire la géographie, – ou plutôt : la Terre comme *Ur-Arche* met en évidence l'Urhistorie charnelle (Husserl-*Umsturz*... *) En fait il s'agit de saisir le *nexus*, – ni « historique » ni « géographique », – de l'histoire et de la géologie transcendantale, ce même temps qui est espace, ce même espace – qui est temps, que j'aurai retrouvé par mon analyse du visible et de la chair, l'*Urstiftung* simultanée de temps et espace qui fait qu'il y a un paysage historique et une inscription quasi géographique de l'histoire. Problème fondamental : la sédimentation et la réactivation

* Umsturz der Kopernikanischen Lehre : die Erde als ur-Arche bewegt sich nicht (inédit).

## *Chair – Esprit*

Juin 1960

*Définir* l'esprit comme l'*autre côté* du corps – Nous n'avons pas idée d'un esprit qui ne serait pas *doublé* d'un corps, –qui ne s'établirait pas sur ce *sol* –

[313]

« L'autre côté » veut dire que le corps, en tant qu'il a cet autre côté, n'est pas descriptible en termes *objectifs*, en termes d'en soi, – que cet autre côté est vraiment l'autre côté *du corps*, *déborde* en lui. (*Ueberschreiten*), empiète sur lui, est caché en lui, – et en même temps a besoin de lui, se termine en lui, *s'ancre* en lui. Il y a un corps de l'esprit, et un esprit du corps et un chiasme entre eux. L'autre côté à comprendre, non pas, comme dans la pensée objective, au sens d'autre projection du même géométral, mais au sens d'*Ueberstieg* du corps vers une profondeur, une dimensionnalité qui n'est pas celle de l'étendue, et de transdescendance du négatif vers le sensible.

La notion essentielle pour une telle philosophie est celle de la chair, qui n'est pas le corps objectif, qui n'est pas non plus le corps pensé par l'âme (Descartes) comme sien, qui est le sensible au double sens de ce qu'on sent et ce qui sent. Ce qu'on sent = la chose sensible, le monde sensible = le corrélat de mon corps actif, ce qui lui « répond » – Ce qui sent = je ne puis poser un seul sensible sans le poser comme arraché à ma chair, prélevé sur ma chair, et ma chair elle-même est un des sensibles en lequel se fait une inscription de tous les autres, sensible pivot auquel participent tous les autres, sensible-clé, sensible dimensionnel. Mon corps est au plus haut point ce qu'est toute chose : un ceci *dimensionnel*. C'est la chose universelle – Mais, tandis que les choses ne deviennent dimensions qu'autant qu'elles sont reçues dans un champ, mon corps est ce *champ* même, *i. e.* un sensible qui est dimensionnel *de soi-même*, mesurant universel – Le rapport de mon corps comme sensible à mon corps comme sentant (ce corps que je touche, ce corps qui touche) = immersion de l'être-touché dans l'être touchant et de l'être touchant dans l'être-touché – La sensorialité, son *SICH-bewegen* et son *SICH-Wahrnehmen*, sa venue à soi – Un soi qui a un entourage, qui est l'envers de cet entourage. En précisant l'analyse,

on verrait que l'essentiel est le réfléchi en bougé, où le touchant est toujours sur le point de se saisir comme tangible, manque sa saisie, et ne l'achève que dans un *il y a* –L'implication *wahrnehmen-sichbegegen* est implication pensée-langage – La chair est ce cycle entier et non pas seulement l'inhérence en un ceci individué spatio-temporellement. D'ailleurs un ceci individué spatio-temporellement est un *Unselbständig* : il n'y a que des rayonnements [314] d'essences (verbales), il n'y a pas d'insécables spatio-temporels. La chose sensible elle-même est portée par une transcendance.

Montrer que la philosophie comme interrogation (*i. e.* comme aménagement, autour du ceci et du monde qui *est là*, d'un creux, d'un questionnement, où ceci et monde doivent *eux-mêmes* dire ce qu'ils sont, – *i. e.* non pas comme recherche d'un invariant du langage, d'une essence lexicale, mais comme recherche d'un invariant du silence, de la structure) ne peut consister qu'à montrer comment le monde s'articule à partir d'un zéro d'être qui n'est pas néant, c'est-à-dire à s'installer sur le bord de l'être, ni dans le pour Soi, ni dans l'en Soi, à la jointure, là où se croisent les multiples *entrées* du monde.

## *Voyant-visible.*

Novembre 1960

En quel sens exactement visible ? – Ce que je vois de moi n'est jamais exactement le voyant, en tout cas pas le voyant du moment – Mais celui-ci est *du* visible ( 'en est), est sur le prolongement des signes du corps visible, en pointillé (visible pour un autre) – À vrai dire même pour l'autre est-il visible proprement en tant que voyant ? – Non en ce sens qu'il est toujours *un peu derrière* ce que l'autre voit – À vrai dire ni derrière, ni devant, – ni *où* l'autre regarde.

C'est toujours un *peu plus loin* que l'endroit où je regarde, où l'autre regarde, que se trouve le voyant que je suis – *Posé* sur le visible, comme un oiseau, accroché au visible, non *en* lui, Et pourtant en chiasme avec lui –

De même le touchant-touché. Cette structure existe dans un seul organe – La chair de mes doigts = chacun d'eux est doigt phénoménal et doigt objectif, dehors et dedans du doigt en réciprocité, en chiasme,

activité et passivité couplées. L'une empiète sur l'autre, elles sont dans rapport d'opposition réelle (Kant) –- Soi local du doigt : son espace est sentant-senti. –

Il n'y a pas coïncidence du voyant et du visible. Mais chacun emprunte à l'autre, prend ou empiète sur l'autre, se croise avec l'autre, est en chiasme avec l'autre. En quel [315] sens ces chiasmes multiples n'en font qu'un seul : non au sens de la synthèse, de l'unité originairement synthétique, mais toujours au sens de l'*Uebertragung,* de l'empiètement, du rayonnement d'être donc –

Les choses me touchent comme je les touche et me touche : chair du monde – distincte de ma chair : la double inscription dehors et dedans. Le dedans reçoit sans chair : non « état psychique », mais intra-corporel, envers du dehors que mon corps montre aux choses.

En quel sens c'est *le même* qui est voyant et visible le même non pas au sens de l'idéalité ni de l'identité réelle. Le même au sens structural : même membrure, même *Gestalthafte,* le même au sens d'ouverture d'une autre dimension du « même » être.

L'unité *préalable* moi-monde, monde et ses parties, parties de mon corps, unité avant ségrégation, avant dimensions multiples, – et de même l'unité du temps – Non pas architecture de noèses-noèmes, l'une sur l'autre posées, se relativisant l'une l'autre sans réussir à s'unifier : mais il y a d'abord leur lien profond par *non-différence* –Tout cela *s'exhibe* dans : le sensible, le visible. Un sensible (même extérieur) comporte tout cela (c'est ce qui fait la prétendue synopsis, synthèse perceptive) –

Voyant-visible = projection-introjection Il faut qu'ils soient l'un et l'autre abstraits d'une seule étoffe.

Le voyant-visible (pour moi, pour les autres) est d'ailleurs non pas un quelque chose psychique, ni un comportement de vision, mais une perspective, *ou mieux* : le monde même avec une certaine déformation cohérente – Le chiasme vérité de l'harmonie préétablie – Beaucoup plus exacte qu'elle : car elle est entre faits locaux-individués, et le chiasme lie comme envers et endroit des ensembles d'avance unifiés en voie de différenciation

d'où au total un monde qui n'est ni un ni 2 au sens objectif – qui est pré-individuel, généralité –

langage et chiasme

……..

[316]

## *Rêve*
## *Imaginaire*

Novembre 1960

Rêve. La *scène autre* du rêve –

Incompréhensible dans (p-qui *ajoute* l'imaginaire au réel – car alors il restera à comprendre comment. tout cela appartient à la même conscience –

comprendre le rêve à partir du corps : comme l'être au monde sans corps, sans « observation », ou plutôt avec un corps imaginaire sans poids. Comprendre l'imaginaire par l'imaginaire du corps,= Et donc non comme *néantisation* qui *vaut pour* observation mais comme la vraie *Stiftung* de l'Être dont l'observation et le corps articulé sont variantes spéciales.

– que reste-t-il du *chiasme* dans le rêve ?

le rêve est *dedans* au sens où est *dedans* le double interne du sensible externe, il est du côté du. sensible partout où n'est pas le monde – c'est là cette « scène », ce « théâtre » dont parle Freud, ce lieu de nos croyances oniriques, – et non pas « la conscience » et sa folie imageante.

Le « sujet » du rêve (et de l'angoisse, et de toute vie) c'est *on* – *i. e.* le corps comme *enceinte* –

Enceinte dont nous sortons puisque le corps est *visible*, une « sorte de réflexion ».

## *Chiasme – Réversibilité*

16 novembre 1960

Il faut bien que la parole entre chez l'enfant comme silence, – perce jusqu'à lui à travers le silence et comme silence (*i. e.* comme chose. simplement perçue – différence du mot *Sinnvoll* et du mot-perçu) – Silence = absence de parole due. C'est ce négatif fécond qui est institué par la chair, par sa déhiscence – le négatif, le néant, c'est le dédoublé, les 2 feuillets du corps, le dedans et le dehors articulés l'un sur l'autre – Le néant c'est plutôt la différence des identiques –

[317]

Réversibilité : le doigt de gant qui se retourne – Il n'est pas besoin d'un spectateur qui soit des 2 *côtés*. Il suffit que, d'un côté, je voie l'envers du gant qui s'applique sur l'endroit, que je touche l'un *par* l'autre (double « représentation »d'un point ou plan du champ) le chiasme est cela : la réversibilité –

C'est par elle seulement qu'il y a passage du. « Pour Soi » au Pour Autrui – En réalité il n'y a ni moi ni autrui comme positifs, subjectivités positives. Ce sont deux antres, deux ouvertures, deux scènes où il va se passer quelque chose, – et qui appartiennent toutes deux au même monde, à la scène de l'Être

Il n'y a pas le Pour Soi et le Pour Autrui Ils sont l'autre côté l'un de l'autre. C'est pourquoi ils s'incorporent l'un-l'autre : projection-introjection – Il y a cette ligne, cette surface frontière à quelque distance devant moi, où se fait le virement moi-autrui autrui-moi –

L'axe seul donné – le bout du doigt de gant est néant, – mais néant qu'on peut retourner, et où l'on voit alors des *choses* – Le seul « lieu » où le négatif soit vraiment, c'est le pli, l'application l'un à l'autre du dedans et du dehors, le point de retournement –

Chiasme moi-le monde

moi-autrui –

chiasme mon corps-les choses, réalisé par le dédoublement de mon corps en, dedans et dehors, – et le dédoublement des choses (leur dedans et leur dehors)

C'est parce qu'il y a ces 2 dédoublements qu'est possible l'insertion du monde entre les 2 feuillets de mon corps l'insertion de mon corps entre les 2 feuillets de chaque chose et du monde

Ceci n'est pas anthropologisme : en étudiant les 2 feuillets on doit trouver structure de l'être –

Partir de ceci : il n'y a pas identité, ni non-identité, ou non-coïncidence, il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre –

Mon néant « central » c'est comme la pointe de la spirale stroboscopique, qui est *on ne sait où,* qui est « personne »

Le *chiasme moi-mon* corps : je sais ceci qu'un corps [finalisé ?] [318] est *Wahrhehmungsbereit,* s'offre à…, ouvre sur... spectateur imminent, est *champ en charge* –

Position, négation, négation dé la négation : ce côté, l'autre, l'autre que l'autre. Qu'est-ce que j'apporte au problème du même et »de l'autre ? Ceci : que le même soit l'autre que l'autre, et l'identité différence de différence – cela 1) ne réalise pas dépassement, dialectique dans le sens hégélien 2) se réalise sur place, par empiètement, épaisseur, *spatialtté* –

Novembre 1960

……..

Activité : passivité – Téléologie

Le chiasme, la réversibilité, c'est l'idée que toute perception est doublée d'une contre-perception (opposition réelle de Kant), est acte à deux faces, on ne sait plus qui parle et qui écoute. Circularité parler-écouter, voir-être vu, percevoir-être perçu, West elle qui fait qu'il nous semble que la perception se fait *dans les choses mêmes*) – *Activité = passivité*

Cela va de soi quand on pense à ce que c'est que le néant, à savoir *rien.* Comment ce rien serait-il actif, efficace ? Et si la subjectivité n'est pas lui, mais lui + mon corps, comment l'opération dé la subjectivité ne serait-elle pas portée par la téléologie du corps ?

Quelle est donc ma situation à l'égard du *finalisme ?* Je ne suis pas finaliste, parce que l'intériorité du corps (= la convenance du feuillet interne, et du feuillet externe, leur repliement l'un sur l'autre) n'est pas-quelque chose de *fait, fabriqué,* par l'assemblage des deux feuillets : ils n'ont jamais été à part –

(Je révoque en doute la perspective évolutionniste : je la remplace par une cosmologie du visible en ce sens que, considérant l'endotemps et l'endoespace, il n'y a plus pour moi de question des origines, ni de limites, ni de séries d'événements allant vers cause première, mais un seul éclatement d'Être qui est à jamais. Décrire le monde des « rayons de monde » par-delà toute alternative sérial-éternitaire ou idéal – Poser l'éternité existentielle – le corps éternel)

[319]

Je ne suis pas finaliste parce qu'il y a déhiscence, et non production positive, – à travers finalité du corps, – d'un homme dont notre perception et notre pensée prolongeraient l'organisation téléologique.

L'homme n'est pas la *fin* du corps, ni le corps organisé la *fin* des composants : mais plutôt le subordonné chaque fois bascule dans le vide d'une nouvelle dimension ouverte, l'inférieur et le supérieur gravitent autour l'un de l'autre, comme le *haut et le bas* (variantes du

rapport côté-autre côté) – Au fond j'entraîne la distinction haut-bas dans le tourbillon où elle rejoint la distinction côté-autre côté où les deux distinctions s'intègrent. à une *dimensionnalité universelle* qui est l'Être (Heidegger)

Il n'y a pas d'autre sens que charnel, figure et fond – Sens = leur déboîtement, leur gravitation (ce que j'appelais l'« échappement » dans *Ph. P.* *)

## *Politique – philosophie – Littérature*

Novembre 1960

……..

… l'idée du *chiasme*, c'est-à-dire : tout rapport à l'être est *simultanément* prendre et être pris, la prise est prise, elle est *inscrite* et inscrite au même être qu'elle prend.

À partir de là, élaborer une idée de la philosophie : elle ne peut être prise totale et active, possession intellectuelle, puisque ce qu'il y a à saisir est une dépossession – Elle n'est pas *au-dessus* de la vie, en surplomb. Elle est au-dessous. Elle est l'épreuve simultanée du prenant et du pris dans tous les ordres. *Ce qu'elle* dit, ses *significations*, ne sont pas de l'invisible absolu : elle fait voir par des mots. Comme toute la littérature. Elle ne s'installe pas dans l'envers du visible : elle est des deux côtés

Pas de différence *absolue*, donc, entre la philosophie ou le transcendantal et l'empirique (il vaut mieux dire : l'ontologique et l'ontique) – Pas de parole philosophique absolument pure. Pas de politique purement philosophique p. ex. pas de rigorisme philosophique, quand il s'agit d'un Manifeste.

[320]

* *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*

Cependant la philosophie n'est pas immédiatement la non-philosophie – Elle rejette de la non-philosophie ce qui y est positivisme, non φ militante – ce qui réduirait l'histoire au visible, la priverait précisément de sa profondeur sous prétexte d'y adhérer mieux : l'irrationalisme, la *Lebensphilosophie,* fascisme et communisme, qui ont bien sens philosophique, mais caché à eux-mêmes

## *L'imaginaire*

Novembre 1960

Il est pour Sartre négation de la négation, *un ordre ou la néantisation s'applique à elle-même,* et par là vaut comme position d'être quoiqu'elle n'en soit absolument pas l'équivalent, et que la moindre parcelle d'être vrai, transcendant, réduise aussitôt l'imaginaire.

Ceci suppose donc une analyse bipartite : perception comme observation, tissu rigoureux, sans aucun « jour », lieu de la néantisation simple ou immédiate

l'imaginaire comme lieu de la négation de soi.

L'être et l'imaginaire sont pour Sartre des « objets », des « étants » –

Pour moi ils sont des « éléments » (au sens de Bachelard), c'est-à-dire non pas des objets, mais des champs, être doux, non thétique, être avant l'être, – et d'ailleurs comportant leur auto-inscription leur « corrélat subjectif » fait partie d'eux. La *Rotempfindung* fait- partie du *Rotempfundene* – ceci n'est pas *coïncidence,* mais déhiscence qui se sait telle

## *Nature*

Novembre 1960

« La nature est au premier jour » : elle y est aujourd'hui Cela ne veut pas dire : mythe de l'indivision originaire et coïncidence comme *retour*.

L'*Urtümlich*, l'*Ursprünglich* n'est pas d'autrefois.

Il s'agit de trouver dans le présent, la chair du monde (et non dans le passé) un « toujours neuf » et « toujours le même » – Une sorte de temps du sommeil (qui est la durée naissante de Bergson, toujours neuve et toujours la même). [321] Le sensible, la Nature, transcendent la distinction passé présent, réalisent un passage par le dedans de l'un dans l'autre Éternité existentielle. L'indestructible, le Principe barbare

Faire une psychanalyse de la Nature : c'est la chair, la mère.

Une philosophie de la chair est condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie.

En quel sens le paysage visible sous mes yeux est, non pas extérieur à, et lié synthétiquement aux... autres moments du temps et au passé, mais les a vraiment *derrière lui* en simultanéité, au-dedans de lui et non lui et eux côte à côte « dans » le temps

## *Temps et chiasme*

Novembre 1960

La *Stiftung* d'un point du temps peut se transmettre aux autres sans « continuité » sans « conservation », sans « support » fictif dans la psyché à partir du moment où l'on comprend le temps comme chiasme

Alors passé et présent sont *Ineinander*, chacun enveloppé-enveloppant, – et cela même est la chair

Novembre 1960

……..

La pulpe même, du sensible, son indéfinissable, n'est pas autre chose que l'union en lui du « dedans » et du « dehors », le contact en épaisseur de soi avec soi – L'absolu du « sensible », c'est cette explosion stabilisée, *i. e*. comportant retour.

Le rapport entre des circularités (mon corps – le sensible) n'offre pas les difficultés qu'offre le rapport entre des « couches » ou ordres linéaires (ni l'alternative immanence-transcendant)

Ds *Ideen II*, Husserl, « démêler » « débrouiller » ce qui est emmêlé

[322]

L'idée du chiasme et de l'*Ineinander*, c'est au contraire l'idée que toute analyse qui *démêle* rend inintelligible – Ceci lié au sens même de la *question* qui n'est pas d'appeler réponse à l'indicatif –

Il s'agit de créer un nouveau type d'intelligibilité (intelligibilité par le monde et l'Être tels quels, – « verticale » et non *horizontale*)

## *Silence de la Perception*
## *Parole silencieuse, sans signification expresse*
## *et pourtant riche de sens – langage – chose*

Novembre 1960

Silence de la perception = l'objet en fil de fer dont je ne saurais dire ce qu'il est, ni combien de côtés il a, etc. et qui pourtant est là (c'est le critère même de l'observable selon Sartre qui est ici contredit, – et le critère de l'imaginaire selon Alain qui intervient dans la perception) –

Il y a un silence analogue du langage *i. e.* un langage qui ne comporte pas plus d'actes de signification réactivés que cette perception – et qui néanmoins fonctionne, et inventivement c'est lui qui intervient dans la fabrication d'un livre –

## *« Autrui »*

Novembre 1960

Ce qui est intéressant, ce n'est pas un biais pour résoudre le « problème d'autrui » –,

C'est une transformation du problème

Si l'on part du visible et de la vision, du sensible et du sentir, on obtient de la « subjectivité » une idée toute neuve : il n'y a plus des « synthèses » il y a un contact avec l'être à travers ses modulations, ou ses reliefs –

Autrui n'est plus tellement une liberté vue *du dehors* comme destinée et fatalité, un sujet rival d'un sujet, mais il est pris dans circuit qui le relie au monde, comme nous-mêmes, et par là aussi dans circuit qui le relie à nous – Et ce monde nous est *commun*, est intermonde – Et il y a transitivisme par généralité – Et même la liberté a sa [323] généralité, est comprise comme généralité : activité n'est plus *le contraire* de passivité

De là rapports charnels, par le bas, non moins que par le haut et la fine pointe Enlacer

De là problème essentiel = non faire commun dans le sens de création ex nihilo de situation commune, d'événement commun + engagement par le passé, mais dans le sens de proférer – langage –

autrui est un relief comme j'en suis un, non existence verticale absolue.

……..

## *Corps et chair –*
## *Eros –*
## *Philosophie du Freudisme*

Décembre 1960

Interprétation superficielle du Freudisme – il est sculpteur parce qu'il est anal, parce que, les fèces sont déjà glaise, façonner, etc.

Mais les fèces ne sont pas cause : si elles l'étaient, tout le monde serait sculpteur

Les fèces ne suscitent un caractère (Abscheu) que si le sujet les vit de manière à y trouver une dimension de l'être –

Il ne s'agit pas de renouveler l'empirisme (fèces imprimant un certain caractère à l'enfant). Il s'agit de comprendre que le rapport avec les fèces est chez l'enfant une ontologie concrète. Faire non une psychanalyse existentielle, mais une psychanalyse *ontologique*

Surdétermination (= circularité, chiasme) = tout étant peut être accentué comme emblème de l'Être caractère) → il est à lire comme tel

Autrement dit être anal n'*explique* rien : car, pour l'être, il faut avoir la capacité ontologique (= capacité de prendre un être comme représentatif de l'Être) –

Donc ce que Freud veut indiquer, ce ne sont pas des chaînes de causalité ; c'est, à partir d'un polymorphisme ou amorphisme, qui est contact avec l'Être de promiscuité, de transitivisme, la fixation d'un « caractère » par investissement dans un Étant de l'ouverture à l'Être, – qui, désormais, se fait *à travers cet Étant*

[324]

Donc la philosophie de Freud n'est pas philosophie du corps mais de là chair –

Le ça, l'inconscient, – et le moi (corrélatifs) à comprendre à partir de la chair

Toute l'architecture des notions de la psychologie (perception, idée, – affection, plaisir, désir, amour, Eros) tout cela tout ce bric-à-brac

s'éclaire soudain quand on cesse de penser tous ces termes comme des *positifs* (du « spirituel » + ou – épais) pour les penser, non comme des négatifs ou négatités (car ceci ramène les mêmes difficultés), mais comme des *différenciations* d'une seule et massive adhésion à l'Être qui est la chair (éventuellement comme des « dentelles ») – Alors des problèmes comme ceux de Scheler (comment comprendre le rapport de l'intentionnel à l'affectif qu'il croise transversalement, un amour étant transversal aux oscillations de plaisir et douleur , personnalisme) disparaissent : car il n'y a pas *hiérarchie* d'ordres ou de couches ou de plans, (toujours fondée sur distinction individu-essence), il y a dimensionnalité de tout fait et facticité de toute dimension – Cela en vertu de la « différence ontologique » –

## *Le corps dans le monde.*
## *L'image spéculaire – la ressemblance*

Décembre 1960

Mon corps *dans* le visible. Cela ne veut pas dire simplement : il est un morceau du visible, là il y a le visible et ici (comme variante du là) il y a mon corps. Non. Il est *entouré* par le visible. Cela ne se passe pas sur un plan dont il serait une marqueterie, il est vraiment entouré, circonvenu. Ceci veut dire : il se voit, il est un visible, – mais il se voit voyant, mon regard qui le trouve *là* sait qu'il est ici, de son côté à lui – Ainsi le corps est dressé *debout* devant le monde et le monde debout devant lui, et il y a entre eux un rapport d'embrassement. Et entre ces deux êtres verticaux, il y a, non pas une frontière, mais une surface de contact –

La chair = ce fait que mon corps est passif-actif (visible-voyant), masse en soi *et* geste –

La chair du monde = son Horizonthaftigkeit (horizon intérieur et extérieur) entourant la mince pellicule du visible strict entre ces 2 horizons –

[325]

La chair = le fait que le visible que je suis est voyant (regard) ou, ce qui revient au même, a un *dedans* + le fait que le visible extérieur est aussi vu, *i. e*. a un prolongement, dans l'enceinte de mon corps, qui fait partie de son être

L'image spéculaire, la mémoire, la ressemblance : structures fondamentales (ressemblance de la chose et de la chose vue). Car ce sont des structures qui dérivent immédiatement du rapport corps-monde – les reflets ressemblent aux reflétés = la vision commence dans les choses, certaines choses ou couples de choses appellent la vision – Montrer que toute notre expression et conceptualisation de l'esprit est empruntée à ces structures : p. ex. *réflexion*.

## *« Vertical » et existence*

Décembre 1960

Sartre : le cercle n'est pas inexplicable, il est explicable par la rotation d'une droite autour de son extrémité – Mais aussi le cercle n'existe pas – L'existence est inexplicable...

Ce que j'appelle le vertical c'est ce que Sartre appelle l'existence, – mais qui devient aussitôt pour lui la fulguration du néant qui fait lever le monde, l'opération du pour soi.

En réalité le cercle existe et l'existence n'est pas l'homme. Le cercle existe, inexplicable, dès que je fais état, non seulement du cercle-*objet*, mais de ce cercle *visible*, de cette physionomie circulaire qu'aucune genèse intellectuelle, ni aucune causalité physique n'explique, et qui *a* les propriétés mêmes que je ne connais pas encore

C'est tout ce champ du « vertical » qu'il faut réveiller. L'existence de Sartre n'est pas « verticale », pas « debout » : elle coupe certes le plan des êtres, elle est transversale par rapport à lui, mais justement elle en est trop distincte pour qu'on puisse dire qu'elle est « debout ». Est debout l'existence qui est menacée par la pesanteur, qui sort du plan de l'être objectif, mais non sans traîner avec elle tout ce qu'elle y a ramené d'adversité et de faveurs.

Le corps se présente toujours « du même côté » – (en principe : car c'est apparemment contraire à réversibilité)

C'est que *réversibilité* n'est pas *identité* actuelle du touchant et du touché. C'est leur identité de principe (toujours [326] manquée) – Ce n'est pourtant pas idéalité, car le corps n'est pas simplement un visible de fait parmi les visibles, il est visible-voyant, ou regard. Autrement dit, le tissu de possibilités qui referme le visible extérieur sur le corps voyant maintient entre eux un certain *écart*. Mais cet écart n'est pas un *vide*, il est rempli précisément par la chair comme lieu d'émergence d'une vision passivité qui porte une activité, – et de même écart entre le visible extérieur et le corps qui fait le capitonnage du monde

C'est mal décrire que de dire : le corps se présente toujours *du même côté* (ou : nous restons toujours d'un certain côté du corps – il a un dedans et un dehors). Car cette unilatéralité n'est pas simple résistance de fait du phénomène corps : elle a une raison d'être : la présentation unilatérale du corps condition pour que le corps soit voyant *i. e.* qu'il ne soit pas un visible parmi les visibles. Il n'est pas un visible tronqué. Il est un visible-archétype, – et ne pourrait pas l'être s'il était survolable.

## *Descartes*

……..

Étudier le Descartes pré-méthodique, les *spontaneae fruges* cette pensée naturelle « qui précède toujours l'acquise », et le Descartes post-méthodique, celui d'après la VIe Méditation, qui vit dans le monde après l'avoir méthodiquement exploré, – le Descartes « vertical » âme et corps, et non celui de l'*intuitus mentis* – Et la manière dont il choisit ses modèles (« lumière », etc.) et dont, pour finir, il les dépasse, le Descartes d'avant et d'après l'ordre des raisons, le Descartes du Cogito avant le Cogito, qui a toujours su qu'il pensait, d'un savoir qui est ultime et n'a pas besoin d'élucidation, – se demander en quoi consiste l'évidence de cette pensée spontanée, *sui ipsius contemplatio reflexa*, ce que veut dire ce refus de constituer la Psyché, ce savoir plus clair que toute constitution et dont il fait état

[327]

## *Descartes – Intuitus mentis*

Mars 1961

La définition de l'*intuitus mentis*, fondée sur analogie avec la vision, elle-même comprise comme pensée d'un indivisible visuel (les *détails* que voient les artisans) – La saisie de « la mer » (comme « élément », non comme chose individuelle) considérée comme vision imparfaite, de là idéal de la pensée *distincte*.

Cette analyse de la vision est à reconsidérer entièrement (elle suppose ce qui est en question : la chose même) – Elle ne voit pas que la vision est télévision, transcendance, cristallisation de l'impossible.

Par suite, l'analyse de l'*intuitus mentis* est aussi à refaire il n'y a pas d'indivisible de pensée, de nature simple – la nature simple, la – connaissance « naturelle » (l'évidence du je pense, comme plus claire que tout ce qu'on peut y ajouter), qui est saisie totalement ou pas du tout, tout cela ce sont les « figures » de la pensée et il n'est pas fait état du « fond » ou « horizon » – Celui-ci n'est accessible que si l'on commence par une analyse du *Sehen* – Comme le *Sehen*, le *Denken* est non pas identité, mais non-différence, non pas distinction, mais clarté de première vue.

……

## *Chair*

Mars 1961

Dire que le corps est voyant, curieusement, ce n'est pas dire autre chose que : il est visible. Quand je cherche ce que je veux dire en disant que c'est le corps qui voit, je ne trouve rien d'autre que : il est « de quelque part » (du point de vue d'autrui – ou dans la glace pour moi p. ex. dans la glace à trois faces) visible dans l'acte de regarder –

Plus exactement : quand je dis que mon corps est voyant, il y a, dans l'expérience que j'en ai, quelque chose qui fonde et annonce la vue qu'autrui en prend ou que le miroir en donne. *I. e.* : il est visible pour moi en principe ou du moins il compte au *Visible* dont *mon* visible est

un fragment. *I.e.* dans cette mesure mon visible se retourne sur lui pour [328] le « comprendre » – Et comment sais-je cela sinon parce que mon visible n'est nullement « représentation » mienne mais chair ? *I. e*. capable d'embrasser mon corps, de le « voir » – C'est par le monde d'abord que je suis vu ou pensé

| | | |
|---|---|---|
| *Mon plan :* | *I.* | *le visible* |
| | *II.* | *la nature* |
| | *III.* | *le logos* |

Mars 1961

doit être présenté sans aucun compromis avec *l'humanisme,* ni d'ailleurs avec le *naturalisme,* ni enfin avec la *théologie* – Il s'agit précisément de montrer que la philosophie ne peut plus penser suivant ce clivage : Dieu, l'homme, les créatures, – qui était le clivage de Spinoza.

Donc nous ne commençons pas *ab homine* comme Descartes (la Ire partie n'est pas « réflexion ») nous ne prenons pas la Nature au sens des Scolastiques (la IIe partie n'est pas la Nature en soi, y de la Nature, mais description de *l'entrelacs* homme-animalité) et nous ne prenons pas le Logos et la vérité au sens du Verbe (la IIIe Partie n'est ni logique, ni téléologie de la conscience, mais étude du langage qui a l'homme)

Il faut décrire *le visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie (donc contre Feuerbach-Marx 1844)

la Nature comme l'autre côté de l'homme (comme chair – nullement comme « matière »)

le Logos aussi comme se réalisant dans l'homme, mais nullement comme sa *propriété.*

De sorte que la conception de l'histoire à laquelle on arrivera ne sera nullement *éthique* comme celle de Sartre. Elle sera beaucoup plus près de celle de Marx : le Capital comme *chose* (non comme objet partiel

d'une enquête empirique partielle comme Sartre le présente), comme « *mystère* » de l'histoire, exprimant les « mystères spéculatifs » de la logique hégélienne. (Le « *Geheimnis* » *de* la marchandise comme « fétiche ») (tout objet historique est fétiche)

Matière-ouvrée-hommes = c*hiasme*

[329]

**Le Visible et l'Invisible.**

# INDEX

Retour au sommaire

[330]

[331]

JANVIER 1959

Origine de la vérité, 219.
Origine de la vérité, 220.
Premier volume de l'origine de la vérité, 221.
Être et infini, 223.
L'Être brut ou sauvage (= monde perçu) et son rapport au λόγος πϛοφοϛίχος comme Gebilde, à la Logique que nous produisons, 223.
Cogito tacite, 224.

FÉVRIER 1959

Réduction – le vrai transcendantal – le *Rätsel Erscheinungweisen* – monde, 225.
*Einströmen* – Réflexion, 226.
*Wesen* (verbal) – *Wesen* de l'histoire, 228.
Cogito tacite et sujet parlant, 229.
Généalogie de la logique, Histoire de l'être, Histoire du sens, 230.
*Weltlichkeit* du *Geist* – Le « monde invisible », le non-être dans l'Être-objet : le *Seyn*, 233.
Science et philosophie, 235.
Faire *1re partie* : première esquisse de l'ontologie, 236.
Temps, 237.

MARS 1959

« Rapport de Leray au C. d. F... p, 238.

MAI 1959

Visible et invisible 2e partie, 239.
Le visible et l'invisible, 240.
Perception – inconscient – on – mvt rétrograde du vrai – sédimentation (dont le mvt rétrograde du vrai fait partie), 242.
Husserl *Zeitbewusstsein*, 244.

[332]

Transcendance de la chose et transcendance du fantasme, 245.
« Pensée à, « conscience » et être à ... i –245.
Les regards qui se croisent = *eine Art der Reflexion*, 246.
(Bergson) La transcendance – *l'oubli – le* temps, 247.

JUIN 1959

Philosophie et littérature, 250.
Être et Monde, chap. III, 251.
Entendement et sous-entendu, Histoire de la φ, 252.
« Le mot de Hegel : *an sich oder jar uns... »*, 252.

JUILLET 1959

Dualisme – Philosophie, 253.

AOUT 1959

« Montrer 1° que la théorie moderne de la perception... », 254.

SEPTEMBRE 1959

Sujet percevant, sujet parlant, sujet pensant, 254.
« Reprendre l'analyse du cube... », 255.
Problème de l'analyse, 256.
Gestalt, 258.
Prégnance, transcendance, 259.
Prégnance empirique et prégnance géométrique, 261.
Principe de l'ontologie : l'être d'indivision, 262.
« Il faut finalement admettre une sorte de vérité des descriptions naïves de la perception... », 262.
« Descartes *(Dioptrique)* », 263.

OCTOBRE 1959

Ontologie, 264.

« Malraux se demande pourquoi, comment, un peintre apprend d'un autre… », 264.
Perception sauvage – Immédiat – Perception culturelle – *learning,* 265.
Perception et langage, 267.

NOVEMBRE 1959

Le chiasma, 268.
« Le sens est *invisible,* mais l'invisible n'est pas le contradictoire du visible… », 269.
Le visible et l'invisible, 270.
Les « sens » – la dimensionnalité – l'Être, 271.
Profondeur, 272.

[333]

« Dire que les choses sont des structures, des membrures, les étoiles de notre vie... », 273.
Moi – autrui, formule insuffisante, 274.
« La philosophie n'a jamais parlé – je ne dis pas de la *passivité*... », 274
« Une « direction » de pensée – Ce n'est pas une métaphore... », 275.

DÉCEMBRE 1959

Leibniz, 276,
« Monde », 277.
Husserl *lebendige Gegenwart,* 278.

JANVIER 1960

Science et ontologie, 279.
*Échelle* – Signification ontologique de cette notion – *Endoontologie cf.* l'absolu phénoménologique de Husserl, 279.
L'Invisible, le négatif, l'Être vertical, 280.
« Husserl lui aussi pense qu'un seul monde est possible ... », 281.
Problématique du visible et de l'invisible, 282.

Perception – Mouvement – Unité primordiale du champ sensible – Transcendance synonyme d'incarnation –Endoontologie – Âme et corps – Intégration et différenciation qualitatives, 283.

FÉVRIER 1960

Corps humain Descartes, 288.
Husserl : l'*Erwirken* de la Pensée et l'historicité, Conception *verticale* de la Pensée, 288.
Essence – Négativité, 289.
Problème du négatif et du concept, Gradient, 290.
Les actes « représentatifs » et les autres – Conscience et existence, 291.

MARS 1960

Philosophie de la parole et malaise de la culture, 293.
Rayons de passé, de monde, 293.
Notion de « rayon de monde » (Husserl – Inédits) [ou ligne d'univers], 294.

AVRIL 1960

Le visible et l'invisible, 295.
Passé « indestructible », et analytique intentionnelle, – et ontologie, 296.
Télépathie – Être pour autrui – corporéité, 298.
'Εγω ούτις, 299.

[334]

MAI 1960

Visible – Invisible, 300.
Cécité (*punctum caecum*) de la conscience, 301.
Chair du monde – Chair du corps – Être, 302.
Métaphysique – Infini, Monde – *Offenheit*, 305.
La philosophie du sensible comme littérature, 305.

« Tableau visuel » – « représentation du monde », *Todo y Nada*, 306.
Toucher – se toucher – voir – se voir – le corps, la chair comme *Soi*, 307.
Visible et invisible, 310.
Visible invisible, 311.

JUIN 1960

| | |
|---|---|
| Histoire, Géologie transcendantale,<br>Temps historique, espace historique,<br>Chair – Esprit, 312. | Philosophie, 312. |

NOVEMBRE 1960

Voyant – visible, 314.
Rêve, imaginaire, 316.
Chiasme – Réversibilité, 316.
Activité : passivité – Téléologie, 318.

Politique – Philosophie – Littérature, 319.
L'imaginaire, 320.
Nature, 320.
Temps et chiasme, 321.
« La pulpe même du sensible, son indéfinissable, n'est pas autre chose que l'union en lui du « dedans » et du « dehors » ... », 321.
Silence de la Perception – Parole silencieuse, sans signification expresse et pourtant riche de sens – langage – chose, 322
« Autrui », 322.

DÉCEMBRE 1960

Corps et chair – Eros – Philosophie du Freudisme, 323.
Le corps dans le monde – L'image spéculaire – la ressemblance, 324.
« Vertical » et existence, 325.

MARS 1961

Descartes, 326.
Descartes – *Intuitus mentis*, 327,
Chair, 327
Mon plan – I. le visible – II. la Nature – III. le logos, 328.

[335]

**Le Visible et l’Invisible.**

# POSTFACE

Retour au sommaire

[336]

[337]

Si attendue qu'elle soit parfois, la mort d'un proche ou d'un ami met en face d'un abîme. D'autant plus nous y expose t-elle quand rien ne l'annonçait, quand l'événement ne se laisse imputer ni à la maladie, ni au vieillissement, ni à un concours visible de circonstances, quand, par surcroît, celui qui meurt est à ce point vivant que nous avions pris l'habitude de rapporter nos pensées aux siennes, de chercher en lui les forces qui nous manquent et de le compter parmi les plus sûrs témoins de nos entreprises. Telle fut la mort soudaine de Maurice Merleau-Ponty, et telle était sa personnalité, que tous ceux qui s'étaient liés d'amitié avec lui connurent l'amère vérité de cette épreuve à l'ébranlement qu'elle portait dans leur vie. Mais, dans ce moment, il leur fallait encore entendre le silence d'une voix qui, pour leur être toujours parvenue chargée d'accents personnels, semblait parler depuis toujours et ne pas devoir cesser.

Étrange silence que celui auquel nous abandonne le discours interrompu – dans lequel nous n'oublions la mort de l'écrivain que pour revenir vers elle par un autre chemin. L'œuvre est à son terme et, du seul fait que tout en elle est dit, nous sommes soudain mis en sa présence. Le terme est trop tôt venu, pensons-nous, mais ce regret ne peut rien contre l'évidence que l'œuvre naît au moment où elle se ferme. Elle est désormais ce qu'elle dit et rien d'autre, parole pleine qui ne se rapporte qu'à elle-même, ne repose que sur elle-même, et où s'efface le souvenir de soit origine. L'écrivain disparu, c'est désormais son œuvre que nous lisons. C'est en elle, ce n'est plus en lut, que nous plaçons notre attente. Changement profond, car nous ne doutons pas qu'il suffise d'attention et de patience [338] pour que vienne à nous le sens que l'œuvre porte inscrit en elle. Ce sens, tout l'induit maintenant, et les idées mêmes que nous jugions les plus contestables puisqu'elles nous enseignent aussi, à leur manière, la vérité du discours. Hier encore, l'écrivain ne faisait que répondre, croyions-nous, aux questions que nous nous posions à nous-mêmes ou formuler celles qui naissaient

de notre situation commune dans le monde. Au bout de soit regard, les choses étaient celles-là mêmes que nous voyions ou pouvions voir de notre place. Son expérience était assurément singulière, mais elle se développait dans les mêmes horizons que la nôtre, se nourrissait du même refus des vérités anciennes et de la même incertitude de l'avenir. Quel que fût le prestige dont il jouissait à nos yeux, nous savions bien que sa fonction ne l'investissait d'aucun pouvoir, qu'il prenait seulement le risque de nommer ce qui dans le présent n'avait pas de nom, que le chemin se traçait sous ses pas comme il se fraye sous les nôtres quand nous entreprenons d'avancer. Nous découvrions donc ses écrits avec l'étonnement qui est dû à tout ce qui est neuf, sans jamais nous départir d'une réserve à l'égard de ce que nous admirions le plus, tant nous étions peu sûrs de ce qu'ils donnaient à penser, des conséquences qu'ils développeraient en nous et conscients que l'auteur ignorait lui-même jusqu'où il lui faudrait aller. Sans être son égal, nous étions proches de lui, parce que soumis au même rythme du monde, participant du même temps, également privés de soutien. Dès lors que l'œuvre ne doit plus rien à son auteur, s'établit entre elle et nous une distance nouvelle et nous devenons un autre lecteur. Non que notre pouvoir de critiquer soit diminué. Il est possible que nous décelions incertitudes, lacunes, discordances, voire contradictions, en tout cas, la variété des idées et leur genèse nous sont sensibles : nous mesurons, par exemple, la différence qui sépare les derniers écrits des ouvrages de jeunesse. Mais la critique ne fait pas douter de l'existence de l'œuvre, elle est encore un moyen de la rejoindre, car à celle-ci appartiennent en propre ce mouvement, ces écarts, ces contradictions mêmes que nous observons. L'obscurité où elle se tient n'est pas moins essentielle que les passages lumineux où soit intention paraît sans voile. Plus généralement, il n'est rien dans l'œuvre qui ne parle d'elle et ne manifeste soit, identité – ce qu'elle énonce et ce qu'elle passe sous silence, le contenu [339] de ses propositions et son style, la manière franche qu'elle a d'aller à son but et ses détours ou ses digressions. Tout ce qui sollicite l'attention indique un chemin qui mène vers elle, est également ouverture sur ce qu'elle est.

D'où vient au lecteur cette inflexion du regard, quand l'écrivain disparaît ? C'est que, maintenant qu'elle est métamorphosée en œuvre, l'expérience de l'écrivain Wa plus la seule fonction de rendre intelligible la réalité en regard de laquelle elle se forme. Sans doute,

l'œuvre demeure-t-elle un médiateur, nous cherchons en elle une voie d'accès au monde présent et passé, apprenons d'elle à mesurer notre tache de connaissance, mais ce médiateur a ceci de singulier qu'il fait désormais partie du monde auquel il induit. L'œuvre dont l'écrivain s'est retiré est devenue une oeuvre parmi d'autres, qui fait partie de notre milieu de culture et contribue à nous situer par rapport à lui, puisqu'elle ne trouve son sens que clans ses horizons et nous le rend ainsi présent au moment où elle en offre une figure singulière. C'est une chose qui existe par soi, qui certes ne serait rien si elle n'avait pas son origine dans l'écrivain et tomberait dans l'oubli si le lecteur cessait de s'y intéresser, mais qui, pourtant, ne dépend entièrement ni de l'un ni de l'autre, dont ils dépendent aussi, tant il est vrai que le souvenir de ce que fut l'écrivain ne survivra qu'à travers elle, et que les hommes ne la découvriront qu'à la condition de se « laisser guider par elle vers le domaine de pensée où elle s'est une fois fixée. Et cette chose qui a conquis son espace propre au sein de l'univers spirituel que l'écrivain interrogeait, comme nous l'interrogeons à sa suite, s'y rattache de mille manières, rayonne dans toutes les directions du passé et de l'avenir, n'acquiert enfin son vrai sens que lorsqu'elle s'avère modulation d'une pensée sans origine ni terme, articulation à. l'intérieur d'un discours perpétuellement recommencé. L'œuvre donc vit au-dehors. Comme les choses de la nature, comme les faits de l'histoire, elle est un être du dehors, éveillant le même étonnement, requérant la même attention, la même exploration du regard, promettant par sa seule présence un sens d'un autre ordre que les significations enfermées dans ses énoncés. Au monde, elle n'appartient pas comme le reste, puisqu'elle n'existe que pour nommer ce qui est et le lien qui nous y attache. Mais, [340] en nommant, elle échange sa présence contre celle des choses, leur emprunte leur objectivité : elle s'imprime dans ce qu'elle exprime. Nous ne sommes contraints de voir le monde en elle que parce que, dans le moment où elle convertit toutes choses en choses pensées, la pensée vient à pactiser avec les choses, se leste de leur poids, se laisse gagner par leur mouvement, leur durée, leur extériorité, et ne se les approprie qu'en rompant avec ses origines. Rupture dont témoigne, sans doute, chaque ouvrage dès qu'il est écrit, mais qui n'est tout à fait consommée que lorsque le penseur n'est plus là, car, désormais, les événements qui jalonnaient sa vie, ceux de son histoire personnelle – histoire privée dont le lecteur sait toujours quelque chose, l'écrivain le plus discret sur lui-même ne parvenant jamais entièrement à la dissimuler, ou histoire

de ses activités, de ses découvertes, de ses démêlés avec ses contemporains – et ceux de l'histoire publique dont nous subissions les effets en même temps que lui perdent l'efficacité que nous leur prêtions, cessent d'orienter le regard, passent à l'état de références anecdotiques pour laisser place à la réalité de l'œuvre qui ne retient d'eux que le sens. Privés de leur ancienne figure et de leur ancien pouvoir, ils s'inscrivent dans une nouvelle temporalité, viennent servir une nouvelle histoire ; métamorphosés en leur sens, ils entretiennent désormais une énigmatique correspondance avec d'autres événements que nous savons vivre pareillement dans les profondeurs des œuvres du passé ; changés en puissances générales, ils tiennent sous leur dépendance un domaine d'être auquel ni dates ni lieux ne sont précisément assignables.

Ainsi le retrait des choses du monde accompagne-t-il le retrait de celui qui les pense et l'œuvre n'existe tout à fait qu'en vertu de cette double absence, quand, toutes choses devenues pensées et toutes pensées devenues choses, elle semble soudain tirer tout l'être à soi et se faire, à soi seule, source de sens.

C'est donc peu de dire que l'œuvre survit à l'écrivain, que, lorsque sera oublié son inachèvement, nous ne connaîtrons plus que la plénitude de son sens. Celle plénitude est de droit et l'œuvre paraît avoir seule une existence positive, car, encore que son sort soit suspendu à la décision de futurs lecteurs de lui rendre la parole, chaque fois du moins qu'on se tournera vers elle, elle viendra s'interposer comme au premier jour entre [341] celui qui lit et le monde auquel il est présent, le contraignant à l'interroger en elle et à rapporter ses pensées à ce qu'elle est.

Telle est la fascination que l'œuvre accomplie exerce sur son lecteur qu'elle rend vaine, un moment, toute récrimination sur la mort de l'écrivain. Celui-ci disparaît quand il se préparait à de nouveaux commencements, la création est interrompue, à jamais en deçà de l'expression qu'elle annonçait et d'où elle devait tirer sa justification dernière ; mais, quelle que soit l'émotion de celui qui considère l'absurde dénouement – de celui, notamment, à qui est donné le triste privilège de pénétrer dans la pièce de travail de l'écrivain, de mesurer du regard le chantier abandonné, les notes, les plans, les brouillons qui portent partout la trace sensible d'une pensée en effervescence, toute proche de trouver sa forme –, elle s'associe encore au souvenir de l'homme, auquel fut soudain interdit de pour suivre sa tâche. Ce

souvenir effacé, il importera peu, se persuade-t-on, de savoir quand l'auteur est mort, dans quelles circonstances et s'il avait encore ou non le pouvoir de continuer. Car, de même que nous ne pouvons imaginer, que nous n'avons nul besoin d'imaginer les mouvements de pensée qui accompagnent sa création, son désordre intérieur, ses hésitations, les tentatives où il s'enlise et d'où il revient après des efforts dépensés en pure perte, les balbutiements parmi lesquels se forme son langage, de même nous ne saurions trouver dans l'ultime défaite où s'abîme son entreprise la matière d'une réflexion sur son œuvre.

Mais que veut dire qu'une œuvre se rende étrangère aux conditions de sa création ? Ne faut-il pas entendre qu'elle est au-delà de l'achèvement comme de l'inachèvement ? Et, en effet, comment une œuvre serait-elle jamais achevée, au sens ordinaire du terme ? Pour le penser, il faudrait supposer que son sens fût rigoureusement déterminé, qu'elle ait pu acquérir un jour, par l'énoncé de certaines propositions, une cohérence telle que toute parole nouvelle en fût devenue superflue, il faudrait voir en elle une longue chaîne de démonstrations destinée à trouver son terme dans une dernière preuve. Mais aussitôt deviendrait inintelligible le pouvoir – que nous lui reconnaissons de solliciter indéfiniment la réflexion de futurs lecteurs, de lier dans une même interrogation les questions [342] qu'ils lui posent et celles qui naissent de leur expérience propre. Une œuvre achevée serait une œuvre dont l'auteur se serait entièrement rendu maître et dont, pour cette raison même, le lecteur n'aurait qu'à prendre possession à son tour, qui n'aurait donc à travers tous ceux qui la lisent qu'un seul lecteur. Nous ne saurions donc dire qu'elle demeurerait présente aux hommes, en dépit du temps écoulé depuis le moment de sa création ; non que les vérités découvertes dussent cesser de valoir comme telles, mais parce que, une fois pour toutes fixées dans des opérations de connaissance qu'il serait toujours possible de répéter, elles constitueraient un simple acquis sur lequel il serait inutile de revenir.

L'œuvre fascine, disions-nous ; dans le moment où l'auteur disparaît, elle nous détache de lui et nous contraint de la voir comme la verront de futurs lecteurs ; mais cela ne signifie pas qu'elle a gagné une identité définie hors du temps. Loin de se retirer de notre temps, comme de tout temps, elle envahit sous nos yeux le champ du passé et de l'avenir, elle est d'avance présente à ce qui n'est pas encore et le sens de cette présence nous est en partie dérobé. Nous ne doutons pas qu'elle

ne parlera quand nous ne serons plus là pour l'entendre – de même que continuent de parler les œuvres du passé, à lointaine distance de leur auteur et de leurs premiers lecteurs – et nous savons également qu'on lira en elle ce que nous ne sommes pas en mesure de lire, que les interprétations les mieux fondées n'en épuiseront pas le sens. Le temps nouveau qu'elle institue, pour être différent du temps de l'histoire réelle, ne lui est pas étranger, car à tout moment elle existe dans la triple dimension du présent, du passé et de l'avenir et, si elle demeure la même, elle est toujours en attente de son propre sens. Ce n'est pas seulement son image qui se renouvelle, c'est elle-même qui dure, à qui la durée est essentielle, puisqu'elle est faite pour accueillir l'épreuve des changements du monde et de la pensée des autres. De ce seul point de vue, elle a une existence positive – non parce qu'elle est, une fois pour toutes, ce qu'elle est, mais parce qu'elle donne indéfiniment à penser, ne fera jamais défaut à qui l'interrogera, sera demain comme hier mêlée à nos rapports avec le monde.

Que le travail de l'écrivain paraisse avoir atteint ou non à son terme importe donc peu : aussitôt que nous sommes en ; [343] face de l'œuvre, nous sommes exposés à une même indétermination ;- et plus nous pénétrons dans son domaine, plus s'accroît notre connaissance, moins sommes-nous capables d'imposer une borne à nos questions. Nous devons enfin admettre que nous ne communiquons avec elle qu'en raison de cette indétermination, n'accueillons vraiment ce qu'elle donne à penser que parce que ce don n'a pas de nom, qu'elle-même ne dispose pas souverainement de ses pensées, mais demeure dans la dépendance du sens qu'elle veut transmettre.

Force est donc de reconsidérer le destin de l'œuvre. Nous pensions avoir échangé le malheur de la création interrompue contre la sécurité et le repos de l'œuvre accomplie. En elle nous trouvions la plénitude du sens et la solidité de l'être. Or, il est vrai, sa présence est rassurante puisqu'elle n'a pas de limites, puisqu'elle a sa place de droit parmi les œuvres du passé et rayonne –aussi loin qu'il nous plaît de l'imaginer dans la direction de l'avenir, puisque l'idée même qu'elle puisse un jour s'effacer de la mémoire des hommes ne peut rien contre la certitude que tant que la littérature véhiculera une interrogation sur notre rapport avec le monde elle demeurera un vivant repère. Mais cette présence se donne comme une énigme, car l'œuvre n'appelle à se tourner vers elle que pour rendre sensible à une certaine impossibilité d'être. À cette

impossibilité, elle donne une figure singulière, mais elle ne la dépasse pas. Il lui est essentiel d'en témoigner, de demeurer séparée d'elle-même comme elle demeure séparée du monde dont elle peut capter le sens.

Ainsi découvrons-nous encore la mort dans l'œuvre parce que son pouvoir est lié à son impuissance dernière, parce que tous les chemins qu'elle ouvre et maintiendra toujours ouverts sont et seront sans aboutissement. Cette mort, en vain tentons-nous d'en écarter la menace : nous imaginons que ce que l'œuvre n'a pu dire, d'autres le diront dans l'avenir, mais ce qu'elle n'a pas dit lui appartient en propre et les pensées qu'elle éveille ne s'inscriront dans une œuvre nouvelle que loin d'elle, en vertu d'un nouveau commencement. Le sens qu'elle dispense demeure toujours en suspens, le cercle qu'elle trace circonscrit un certain vide ou une certaine absence.

Telle est, peut-être, la raison de notre trouble devant l'ouvrage inachevé ; c'est qu'il nous met brutalement en face d'une [344] ambiguïté essentielle dont nous préférons le plus souvent nous détourner. Ce qui déconcerte, ce n'est pas que la dernière partie du discours nous soit dérobée, que le but dont l'écrivain approchait soit désormais inaccessible, puisque ce but il est de fait qu'il ne sera jamais atteint ; c'est que, dans le même moment, nous devions découvrir la nécessité inscrite dans l'œuvre – le mouvement profond par lequel elle s'installe dans la parole pour s'ouvrir à un inépuisable commentaire du monde, son avènement à un ordre d'existence où elle paraît s'établir pour toujours – et cet obscur arrêt qui la laisse en deçà de son dessein, la rejette dans les frontières de fait de son expression et fait soudain douter de la légitimité de son entreprise. Nous pouvons bien nous persuader que l'incertitude à laquelle elle nous abandonne motive et entretient notre interrogation sur le monde, qu'elle parle encore quand elle se tait, par la vertu qu'elle a de désigner ce qui est et sera toujours au-delà de l'exprimable, il reste qu'elle s'était vouée au dévoilement incessant du sens, que toute sa vérité était dans ce dévoilement et qu'elle ne peut trouver un terme sans que le voile ne l'enveloppe à son tour et que ses voies se perdent dans l'obscurité.

Celui à qui viennent ces pensées est d'autant moins dispose à les oublier devant le dernier écrit de Maurice Merleau-Ponty qu'il sait

qu'elles étaient siennes et apprend encore de lui à voir où elles le mènent. Qu'on relise, par exemple, Le philosophe et son ombre, Le langage indirect et les voix du silence, les Notices rédigées pour Les philosophes célèbres, ou seulement qu'on lise les pages que nous laisse l'écrivain après sa mort, on verra qu'il n'a jamais cessé de s'interroger sur l'essence de l'œuvre philosophique. C'était déjà, pour lut, un problème de comprendre le lien étrange qui liait son entreprise à celle de ses devanciers et, mieux qu'aucun autre, il a mis en évidence l'ambiguïté d'un rapport qui nous ouvre et nous ferme à la fois à la vérité de ce qui fut pensé par autrui, dévoile la profusion du sens derrière nous et, simultanément, une distance infranchissable du présent au passé dans laquelle se perd le sens de la tradition philosophique et naît l'exigence de reprendre dans la solitude, sans soutien extérieur, le travail de, l'expression. Or, les questions qu'il se posait en regard du passé, comment auraient-elles cessé de le solliciter quand il [345] se tournait vers l'avenir de la philosophie et cherchait à mesurer la portée de ses propres paroles ? C'était une même chose d'admettre que, si riches de sens fussent-elles, les œuvres du passé n'étaient jamais entièrement déchiffrables et ne nous délivraient pas de la nécessité de penser le monde comme s'il devait être pensé pour la première fois et de reconnaître à ceux qui viendraient après nous le droit de voir, à leur tour, avec un regard neuf ou, du moins, de porter ailleurs le centre de l'interrogation philosophique. À la fois il contestait que l'entreprise du philosophe ait jamais coïncidé avec la construction du système et, pour le même motif, il refusait d'élever sa propre expérience à l'absolu et d'y chercher la loi de toute expérience possible. Convaincu que l'œuvre ne demeure source dé sens que parce que, en son temps, l'écrivain sut penser ce que le présent lui donnait à penser, que c'est en reprenant possession du présent ancien que nous communiquons avec elle, mais que cette communication est toujours empêchée tant nous sommes à notre tour nécessités à concevoir toutes choses dit point de vue où nous sommes, il l'était également de la légitimité de sa recherche, de son pouvoir, certes, de parler pour d'autres qui ignoreraient tout de sa situation, mais tout autant de son impuissance à faire que ce qui donnait son prix à ses questions, tenait essentiellement à son idée de la vérité, se maintînt désormais dans la même lumière. Ainsi, pensait-il, noire travail d'expression ne rejoint celui des autres que par des voies dont nous ne sommes pas maîtres et nous devons toujours douter qu'ils viennent chercher en lui ce que nous-mêmes cherchons par un

mouvement qui nous paraît celui-là même de la vérité philosophique. Et, certes, un tel doute ne ruinait pas dans son esprit l'idée d'une unité de la philosophie. C'est justement parce que celle-ci est, à ces yeux, interrogation continuée, qu'elle enjoint à chaque fois de ne rien présupposer, de négliger l'acquis et de courir le risque d'ouvrir un chemin qui ne mène nulle part. En vertu de la même nécessité, chaque entreprise se présente comme irrémédiablement solitaire et s'apparente à toutes celles qui l'ont précédée et lui succéderont. Il y a donc bien, en dépit des apparences, un grand discours qui se développe, à l'intérieur duquel se fondent les paroles de chacun, car, si elles ne composent jamais une histoire logiquement articulée, du moins sont-elles prises dans la même [346] poussée de langage et destinées au même sens. Mais la certitude qu'un tel discours nous soutient ne saurait faire que les frontières entre les œuvres s'effacent et que nous soyons assurés de lui être fidèle quand nous découvrons dans notre expérience la mise en demeure de la penser. L'ambiguïté n'est jamais tranchée puisque à aucun moment nous ne pouvons détacher tout à fait l'interrogation des œuvres dans lesquelles elle a trouvé sa forme, que c'est en pénétrant dans leur enceinte que nous y sommes vraiment initiés, et qu'enfin interroger par nous-mêmes c'est encore parler, trouver la mesure de notre quête dans un langage. De sorte que nous nous heurtons toujours au fait de l'œuvre et à son obscurité, que toutes nos questions sur le monde, celles que nous pensons découvrir à la lecture de nos devanciers et celles que nous pensons tirer de nous-mêmes, s'avèrent nécessairement doublées par une question sur l'être du langage et de l'œuvre : question que n'annule pas la conviction que le sens se donne à nous, mais qui grandit en même temps qu'elle, tant restent obscurs le fondement de ce sens et le rapport de l'œuvre avec ce qui est.

Que nous devions, maintenant que Merleau-Ponty est mort, regarder son œuvre comme une œuvre parmi d'autres, comme lui-même regardait et nous apprenait à regarder celle des autres, en un sens cela ne nous est d'aucun secours. Ce n'est pas parce qu'il s'interdit de réduire le sens à ce que le monde lui donne à penser dans le présent et marque d'avance la place de notre liberté que nous pouvons plus facilement l'assumer, faire la part de ce que sa tâche était et de ce que serait la nôtre à l'intérieur de la philosophie. Quand nous devient sensible le paradoxe constitutif de l'œuvre – ce fait qu'elle veut nommer l'être comme tel et s'avère répéter dans son être l'énigme à laquelle elle est affrontée,

qu'elle revendique le tout de l'interrogation sans pouvoir faire mieux qu'ouvrir un chemin dont le sens est pour les autres à jamais incertain –, quand se révèle l'ambiguïté de notre rapport avec elle – que nous apprenions à penser en elle et, dans l'impuissance à prendre possession de son domaine, devions porter nos pensées ailleurs –, notre indécision ne fait que croître. Mais, peut-être, à nous remettre en mémoire ces questions qui furent celles de notre philosophe, sommes-nous mieux disposés à accueillir sa pensée, notamment [347] le dernier écrit qu'il n'a pu que commencer, à mesurer l'événement de ce dernier commencement dans lequel son entreprise devait trouver son terme, à entendre enfin comment le sens de son discours s'atteste dans l'être de son œuvre.

À sa mort, Merleau-Ponty travaillait sur un ouvrage, Le visible et l'invisible, dont la première partie seule était rédigée. Celle-ci témoigne de son effort pour donner une expression nouvelle à sa pensée. Il suffit déjà de lire quelques-uns des essais rassemblés dans Signes, la Préface dont il les avait fait précéder et L'œil et l'esprit, écrits qui appartiennent tous à la dernière période de sa vie, pour se persuader que, loin de constituer l'état définitif de sa philosophie, ses premiers ouvrages, justement célèbres, n'avaient fait que jeter les fondements de son entreprise, créer en lui la nécessité d'aller plus loin. Mais Le visible et l'invisible devait mettre en pleine lumière le chemin parcouru depuis le temps où la double critique de l'idéalisme et de l'empirisme lui faisait aborder un nouveau continent. Dans les pages qui nous restent et les notes de travail qui les accompagnent, l'intention devient manifeste de reprendre les analyses anciennes sur la chose, le corps, la relation du voyant et du visible pour dissiper leur ambiguïté, et pour montrer qu'elles n'acquièrent tout leur sens qu'en dehors d'une interprétation psychologique, rattachées à une nouvelle ontologie. Seule celle-ci peut maintenant en fonder la légitimité, de même que seule elle permettra de relier les critiques adressées à la philosophie réflexive, à la dialectique et à la phénoménologie – critiques jusqu'alors dispersées et apparemment tributaires de descriptions empiriques –, en dévoilant l'impossibilité où nous sommes désormais de maintenir le point de vue de la conscience.

Nul doute que, lorsque Merleau-Ponty entreprend ce travail, il juge qu'il ait son œuvre devant lui, non derrière lui. Il ne pense pas apporter un complément ou des corrections à ses écrits antérieurs, les rendre plus

accessibles au publie ou seulement les défendre contre les attaques dont ils ont été l'objet, comme s'ils avaient à ses yeux une identité définie. Ce qu'il a déjà fait ne compte que dans la seule mesure où il y découvre la finalité d'une tâche ; son acquis n'a de valeur que parce qu'il donne le pouvoir de continuer et ce pouvoir ne peut s'exercer qu'au prix d'un bouleversement du travail antérieur, [348] de sa réorganisation suivant des dimensions nouvelles. La certitude que ses premières tentatives n'étaient pas vaines lui vient seulement de la nécessité où elles le mettent de revenir sur elles pour les penser et faire droit à ce qu'elles demandent.

Que le lecteur ne puisse tout à fait partager ce sentiment, cela est sûr. Les choses dites ont, pour lui, un poids qui leur attache l'écrivain et nous entraîne vers elles. Quand il lit les premiers ouvrages de Merleau-Ponty, il découvre déjà une le philosophie. Alors qu'ils éveillent en lui mille questions qui disposent à attendre la suite, alors même que cette attente le situe, disions-nous, dans le même temps que celui de l'auteur, il perçoit des idées, sinon des thèses, dont la consistance ne fait pas de doute à ses yeux. C'est à ces idées qu'il confrontera désormais les paroles de l'écrivain pour chercher leur confirmation, ou au contraire des variations, voire un démenti. Mais, pour l'écrivain, le dit pèse d'un autre poids, il institue une sourde pression sur la parole, il est ce qu'il faut prendre en charge, avec quoi il faudra toujours compter, nullement une réalité positive. Les idées qu'il a derrière lui sont creuses, d'autant plus efficaces qu'elles manquent de tout ce qu'elles appellent à penser, et c'est ce vide très déterminé qui supporte son entreprise. Et, sans doute, rien ne peut faire que la perspective de l'écrivain et celle du lecteur coïncident, car leur illusion procède de motifs complémentaires. Comme on l'a souvent observé, l'un ne peut voir ce qu'il écrit et il écrit parce qu'il ne voit pas ; l'autre, en revanche, ne peut que voir. Or l'œuvre que l'auteur ne peut regarder est à ses yeux comme si elle n'existait pas et c'est toujours dans l'écriture qu'il cherche à s'assurer de ce qu'elle doit être, tandis que, s'adressant à notre regard de lecteur, elle le tente de la considérer comme une chose parmi d'autres, une chose qui est puisqu'elle est perçue, et dont il a seulement à connaître les propriétés. Cette distance d'une perspective à l'autre s'accroît soudain infiniment avec la mort du philosophe, car c'est son œuvre tout entière qui se trouve convertie en chose dite et se donne désormais avec l'apparence d'un objet. Même l'image qu'il se faisait de

son travail futur, quand nous la découvrons, à la lecture de ses papiers personnels, n'ébranle pas notre certitude d'être en face d'une œuvre, et le dernier écrit – en dépit de son inachèvement – fournit encore l'occasion de prendre la mesure de celle-ci, de la prendre [349] mieux puisqu'il dispense d'ultimes informations sur sa nature. Pourtant le moment où nous découvrons ce dernier écrit est aussi celui où notre illusion vacille. Autant il nous paraît naturel de chercher en lui, sinon le sens ultime, du moins ce qui le donnera aux ouvrages antérieurs, autant il est difficile de reconnaître cet achèvement sous les traits d'une introduction où se multiplient les questions, où les réponses sont toujours différées, où la pensée s'appuie constamment sur un discours futur, désormais interdit.

Et, de fait, telle est la fonction des cent cinquante pages manuscrites auxquelles se trouve réduit Le visible et l'invisible : introduire. Il s'agit de diriger le lecteur vers un domaine que ses habitudes de pensée ne lui rendent pas immédiatement accessible. Il s'agit, notamment, de le persuader que les concepts fondamentaux de la philosophie moderne – par exemple, les distinctions du sujet et de l'objet, de l'essence et du fait, de l'être et du néant, les notions de conscience, d'image, de chose – dont il est fait constamment usage impliquent déjà une interprétation singulière du monde et ne peuvent prétendre à une dignité spéciale quand notre propos est justement de nous remettre en face de notre expérience, pour chercher en elle la naissance du sens. Pourquoi est-il devenu nécessaire de prendre un nouveau départ, pourquoi ne pouvons-nous plus penser dans le cadre des anciens systèmes, ni même bâtir sur le sol où nous les voyons, si différents soient-ils dans leur orientation, plonger leurs racines, voilà ce que l'auteur s'efforce de dire en premier lieu. Il appelle à un examen de notre condition, telle qu'elle est avant que la science et la philosophie n'en composent une traduction suivant les exigences de leur langage respectif et que nous en venions à oublier qu'elles-mêmes ont des comptes à rendre sur leur propre origine. Mais cet examen n'est pas présenté, il n'est qu'annoncé ; seuls des points de repère font entrevoir ce que serait une description de l'expérience fidèle à l'expérience. La forme même du discours est un avertissement. De constantes réserves, des allusions à ce qui sera dit plus tard, le tour conditionnel interdisent d'enfermer la pensée dans les énoncés présents. Quand le moment sera venu, dit en substance l'écrivain, le sens vrai de l'exposé se dévoilera ; l'argument, ajoute-t-il, serait autrement étendu,

[350] s'il n'était pressé d'indiquer d'abord les grandes lignes de sa recherche. Or, ce serait une erreur de prendre ces précautions pour des artifices, il faut lire les pages qui nous sont laissées comme l'auteur souhaitait qu'on les lût, dans la pensée que tout ce qui est dit ici est encore provisoire et, puisque notre attente de la suite ne peut être remplie, il faut les lire telles qu'elles sont, liées aux pages qui leur manquent : si forte soit notre inclination à chercher dans le champ présent du discours un sens qui se suffise, nous ne pouvons ignorer le vide qu'il porte en son centre. L'œuvre est d'autant plus béante qu'elle ne prend forme devant nous que pour désigner ce qu'il lui est devenu impossible de dire. Et la première justice à lui rendre, sans doute, est de la voir comme elle se présente, de connaître l'état de privation dans lequel elle nous met, de mesurer la perte à laquelle elle rend sensible, de savoir, enfin, que cette perte ne peut être comblée et que nul ne saurait donner expression à ce qui est demeuré pour elle inexprimable.

Mais peut-être nous tromperions-nous plus gravement encore si, nous persuadant ainsi que la première partie du Visible et l'invisible a valeur d'introduction, nous voulions conclure qu'elle se tient en deçà de l'essentiel. Ce serait là déjà méconnaître la nature de l'œuvre de pensée, car en celle-ci l'initiation est toujours décisive, la vérité du parcours toujours anticipée dans la première démarche ; davantage : à un moment du discours se crée un rapport entre ce qui a été dit et ne l'est pas encore, qui double tout énoncé et fait naître par-delà la succession des idées, une profondeur de sens où elles coexistent, s'avèrent consubstantielles et, sans cesser de s'inscrire dans le temps, s'impriment simultanément dans un même champ – de telle sorte que, cette dimension une fois ouverte, nous sommes mis en présence de l'œuvre et celle-ci survit à l'amputation que le sort lui inflige. Mais, dans le cas particulier, ce serait surtout méconnaître l'intention de l'écrivain qui s'emploie dès le début de son ouvrage à rendre sensible le lien de toutes les questions de philosophie, leur implication réciproque, la nécessité de l'interrogation d'où elles procèdent et, loin de s'abandonner à des considérations préliminaires, rassemble dans une première esquisse la plupart des thèmes qu'il compte brasser et rebrasser dans la suite. Ce n'est pas, par exemple, l'exposé d'une méthode que nous offre cette première [351] partie : elle contient plutôt une mise en garde contre ce qui est communément appelé méthode, c'est-à-dire contre l'entreprise de définir un ordre de démonstration qui vaudrait en soi,

indépendamment d'un développement effectif de pensée ; elle demande que le sens émerge de la description de l'expérience et des difficultés qu'elle réserve aussitôt que nous voulons la penser selon les catégories de la philosophie passée, ou la penser en général ; elle ne peut pas énoncer un principe ou des principes qui permettraient de la reconstruire, mais elle propose de l'explorer dans toutes les directions, en interrogeant à la fois notre rapport avec le monde tel que nous croyons le vivre naïvement et le milieu culturel dans lequel ce rapport s'inscrit et trouve un statut déterminé. Or, pour que ce dessein se forme, il faut que nous ayons déjà pris la mesure de notre situation ; il faut – et c'est bien la tâche que Merleau-Ponty s'assigne en commençant – que nous examinions le mouvement qui nous porte à donner notre adhésion aux choses et aux autres et les ambiguïtés auxquelles il expose ; pourquoi il est irrésistible, et, aussitôt que nous voulons le penser, se transforme en énigme ; il faut que nous confrontions ce que l'écrivain appelle notre « foi perceptive » avec les vérités de la science, découvrions que celle-ci, qui paraît souverainement disposer de son objet tant qu'elle le construit à partir de ses définitions et conformément à son idéal de mesure, est impuissante à éclairer l'expérience du monde à laquelle elle puise, sans le dire, et, finalement, quand elle rencontre dans ses opérations la trace d'une implication du sujet de connaissance dans le réel, s'avère aussi démunie que la conscience commune pour lui donner un statut ; il faut enfin reparcourir le chemin de la réflexion qui est celui de la philosophie moderne – au terme duquel tous problèmes paraissent résolus, puisque la pensée double maintenant sur toute son étendue la vie perceptive et porte en elle le principe d'une discrimination entre le vrai et le faux, lé réel et l'imaginaire, – et voir dans quelles conditions cette « solution » est atteinte, au prix de quelle mutilation notre situation est convertie en simple objet de connaissance, notre corps en chose quelconque, la perception en pensée de percevoir, la parole en signification pure, par quels artifices le philosophe parvient à se dissimuler son inhérence au monde, à l'histoire et au langage.

[352]

Cette première élucidation suppose déjà un va-et-vient entre la description de l'expérience et la critique du savoir philosophiq4e, non que nous devions dénoncer les erreurs de la théorie en regard de ce qui est, mais parce que, loin de rejeter la philosophie, passée pour édifier

un nouveau système sur table rase, nous apprenons en elle à mieux voir et, prenant en charge son entreprise, cherchant seulement à la conduire jusqu'au bout, éclairons notre propre situation à partir de ce qu'elle nous donne à penser sur le monde. Ainsi sommes-nous jetés en pleine recherche, occupés à sillonner déjà le champ de nos questions, à les articuler les unes par rapport aux autres, et à découvrir la nécessité qui les commande, alors que nous pensions seulement commencer d'avancer.

En un sens, il y a bien commencement, mais en un autre cette image nous égare. C'est qu'il est à la fois vrai que l'auteur appelle à prendre un nouveau départ et qu'il s'interdit pourtant la recherche d'un point origine qui permettrait de tracer la voie du savoir absolu. Peut-être en ceci son entreprise se distingue-t-elle le plus profondément de celle de ses devanciers. Il était si convaincu de l'impossibilité où se trouve la philosophie de s'établir comme pure source de sens qu'il voulait d'abord dénoncer son illusion. Ainsi, dans de premières ébauches d'introduction, partait-il de cette observation que nous ne pouvons découvrir une origine en Dieu, en la nature ou en l'homme, que de telles tentatives se rejoignent en fait dans le mythe d'une explicitation totale du monde, d'une adéquation entière de la pensée et de l'être, qui ne tient nul compte de notre insertion dans l'être dont nous parlons, que ce mythe ne soutient plus, d'ailleurs, en notre temps aucune recherche féconde et que le dissiper n'est pas retomber dans le scepticisme et l'irrationalisme, mais pour la première fois connaître la vérité de notre situation. Idée si constante en lui que nous la retrouvons exprimée dans la dernière note de travail, écrite deux mois avant sa mort : « Mon plan... doit être présenté, dit-il, sans aucun compromis avec l'humanisme, ni d'ailleurs avec le naturalisme, ni enfin avec la théologie. Il s'agit précisément de montrer que la philosophie ne peut plus penser suivant ce clivage : Dieu, l'homme, les créatures – qui était le clivage de Spinoza... »

S'il y a nécessité d'un recommencement, c'est donc en un [353] sens tout nouveau. Il ne s'agit pas de balayer des ruines pour poser une fondation neuve, il s'agit plutôt de reconnaître que, quoi que nous disions sur l'être, nous l'habitons par tout nous-même, que notre travail d'expression est encore une installation en lui, qu'enfin notre interrogation est, pour la même raison, sans origine et sans terme, puisque nos questions naissent toujours de questions plus anciennes et

que nulle réponse ne peut dissiper le mystère de notre rapport avec l'être.

Kafka disait déjà que les choses se présentaient à lui « non par leurs racines, mais par un point quelconque situé vers leur milieu ». Il le disait pour témoigner de sa misère, sans doute ; mais le philosophe qui se déprend du mythe de la « racine » accepte résolument de se situer en ce milieu et de partir de ce « point quelconque ». Cette contrainte est le signe de son attache, et c'est parce qu'il s'y soumet que l'espoir lui est donné de progresser d'un domaine à l'autre, dans le labyrinthe intérieur où s'effacent les frontières du visible, où toute question sur la nature conduit à une question sur l'histoire, toute question de ce genre à une question sur la philosophie de la nature ou de l'histoire, toute question sur l'être à une question sur le langage. Dans une telle entreprise, on peut voir des étapes, mats non distinguer les préparatifs et l'exploration elle-même. Parlant de sa recherche, Merleau-Ponty dit une fois qu'il s'agit d'une « ascension sur place » ; le plus souvent, il la voit décrire un cercle, le vouant à passer et repasser par les mêmes points de station. Quelle que soit l'image, elle nous interdit de penser que nous ne soyons pas, dès le début, aux prises avec l'essentiel. Tout au contraire devons-nous admettre que l'introduction est le premier parcours du cercle et que, menée à son terme, l'œuvre n'en aurait pas, pour autant, franchi les limites, terminé le mouvement, tant il est sûr que c'est dans ces limites, par ce mouvement qu'elle découvre son pouvoir d'expression.

Ainsi est-il à la fois vrai que les cent cinquante pages manuscrites auxquelles se réduit à présent Le visible et l'invisible devaient en composer le début et s'offrent encore à nous comme une introduction et qu'elles sont plus que cela, qu'elles portent le sens de l'œuvre et nous appellent à le découvrir en elles : [354] que la suite de l'ouvrage eût été tout autre chose que l'illustration ou le commentaire des idées énoncées dans sa première partie, et que celle-ci l'anticipe, permet de l'évoquer.

Or, peut-être ce paradoxe nous étonnerait-il moins si nous voyions comment il est fondé dans le langage de l'œuvre, dans le travail de l'écriture tel que le concevait l'écrivain. C'est un fait remarquable que, voudrions-nous reconstituer les principales articulations de l'ouvrage qu'il préparait, nous serions dans l'impossibilité matérielle d'y parvenir. Certes, de nombreuses notes de travail, des ébauches anciennes, quelques rares indications de plan, d'une extrême brièveté, et qui ne s'accordent pas toutes entre elles, permettent d'entrevoir l'ampleur de sa

recherche. Mais savoir qu'elle devait longuement revenir sur le problème de la perception et faire large place, notamment, aux travaux récents de la psychologie expérimentale et de la psychologie de la Forme, que l'analyse du concept de nature aurait requis une description de l'organisme humain, du comportement animal et l'examen des phénomènes d'évolution, que ces études elles-mêmes auraient commandé la critique de ce que l'auteur appelait le « complexe de la philosophie occidentale », que cette critique, à son tour, devait trouver son résultat dans une nouvelle conception de l'histoire et du rapport nature-histoire, qu'enfin – et c'est là de toutes les hypothèses la moins douteuse – l'œuvre devait .s'achever par une réflexion sur le langage et sur cette forme particulière de langage qu'est le discours philosophique, revenant ainsi à son terme sur le mystère de son origine, cela nous laisse dans l'ignorance du chemin qui aurait été suivi, de l'ordre des étapes ou des révolutions de la pensée. Comment croire, donc, que la répugnance de Merleau-Ponty à tracer des plans, à préparer par des schémas ce qu'il se proposait de dire et à se tenir à ses projets était un trait de tempérament? La vérité est bien plutôt que son expérience d'homme philosophant coïncidait avec son expérience d'écrivain, lui interdisait de dominer son propre travail, comme s'imagine le dominer celui pour qui le sens peut être une fois entièrement possédé. De ce sens, il lui fallait faire l'épreuve dans l'écriture. Convaincu qu'il n'est pas de point privilégié d'où se dévoile comme un panorama la nature, l'histoire, l'être même, ou, comme il l'a dit si souvent, que la pensée de [355] survol nous détache de la vérité de notre situation, il lui fallait en même temps renoncer à l'illusion de voir son œuvre propre comme un tableau ; s'obliger à cheminer dans la demi-obscurité pour découvrir le lien intérieur de ses questions, faire entièrement droit à ce qui demande ici et maintenant d'être dit sans jamais s'abandonner à la sécurité d'un sens déjà tracé, déjà pensé. Ainsi est-ce, en fin de compte, pour une seule et même raison que nous sommes induits à chercher dans ce qui est écrit l'essence de l'œuvre et empêchés d'imaginer la suite du discours comme le simple prolongement de son début. Le langage du philosophe nous enseigne une nécessité qui n'est pas logique, mais ontologique, de sorte que nous trouvons en lui plus qu'un sens, un sens du sens, et, sitôt qu'il nous fait défaut, perdons le contact avec cela qui donnait profondeur, mouvement et vie aux idées. Autant nous devons être attentifs à la parole de l'écrivain, lui ménager toutes ses résonances dans l'espace qu'elle habite, autant il nous est interdit de franchir les limites

de cet espace et de violer la zone de silence qui l'enveloppe. C'est cette parole et ce silence qu'il faut entendre ensemble – ce silence qui succède à la parole, qui n'est pas rien puisqu'il tient encore à elle et désormais la soutient.

Sur le rapport de la parole et du silence, Merleau-Ponty méditait déjà. Dans une note, il écrit : « Il faudrait un silence qui enveloppe la parole après qu'on s'est aperçu que la parole enveloppait le silence prétendu de la coïncidence psychologique. Que sera ce silence ? Comme la réduction, finalement, n'est pas pour Husserl immanence transcendantale, mais dévoilement de la Weltthesis, ce silence ne sera pas le contraire du langage. »C'était nous faire entendre que la parole est entre deux silences : elle donne expression à une expérience muette, ignorante de son propre sens, mais seulement pour la faire paraître dans sa pureté, elle ne rompt notre contact avec les choses, ne nous tire de l'état de confusion où nous sommes avec toutes choses que pour nous éveiller à la vérité de leur présence, rendre sensibles leur relief et l'attache qui nous lie à elles. Du moins en est-il ainsi de la parole qui parle conformément à son essence et, s'il s'agit du discours philosophique, de cette parole qui ne cède pas au vertige de l'éloquence, ne veut pas se suffire, se fermer sur elle-même et sur [356] son sens, mais s'ouvre au dehors et y conduit. Mais si elle, qui naît dit silence, peut chercher son achèvement dans le silence et faire que ce silence-là ne soit pas son contraire, c'est qu'entre l'expérience et le langage il y a, par principe, échange ; c'est que l'expérience n'est rien avec quoi l'on puisse coïncider, qu'elle porte une transcendance puisqu'elle est déjà, en elle-même, différenciation, articulation, structuration, et qu'en quelque sorte elle appelle le langage ; c'est que le langage est aussi expérience, qu'il y a, comme l'écrit si bien Merleau-Ponty, un être du langage dans lequel se répète l'énigme de l'être, que par-delà le mouvement des significations pures se tient la masse silencieuse du discours, ce qui n'est pas de l'ordre du dicible, et que la plus haute vertu de l'expression est de dévoiler ce passage continu de la parole à l'être et de l'être à la parole ou cette double ouverture de l'un sur l'autre. Penser cet échange, c'est sans doute à quoi Le visible et l'invisible devait s'appliquer pour finir. Mais il est troublant que les dernières lignes, les derniers mots de l'écrivain soient pour l'évoquer. Merleau-Ponty écrit : « En un sens, comme dit Husserl, toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier, une naissance du sens, une

expression de l'expérience par l'expérience qui éclaire notamment le problème spécial du langage. Et, en un sens, comme dit Valéry, le – langage est tout puisqu'il n'est la voix de personne, qu'il est la voix des choses, des ondes et des bois. Et ce qu'il faut comprendre, c'est que, de l'une à l'autre de ces vues, il n'y a pas renversement dialectique, nous n'avons pas à les rassembler dans une synthèse ; elles sont deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime. »

Que le hasard scellé le livre sur vérité ultime, que celui-ci, loin dit terme qu'il visait, se ferme sur une pensée qui en est la préfiguration, le lecteur ne manquera pas d'y voir un signe – comme la trace d'un avertissement que l'œuvre, à défaut de l'homme, sut entendre. Mais ce signe ne saurait faire oublier le sens et il faut aussi reconnaître que ce qui est dit ici, au dernier moment, est de nature à éclairer le problème de l'œuvre philosophique – de l'œuvre en général et de celle-là même que nous lisons. Car c'est en elle que se dévoile la réversibilité (le l'expérience et dit langage. C'est parce qu'elle mène ou prétend mener la tâche de l'expression jusqu'à ses limites extrêmes, [257] parce qu'elle veut recueillir la vérité de l'expérience telle qu'elle est avant d'être mise en mots et, simultanément, veut concentrer et épuiser en elle tous les pouvoirs de la parole qu'elle découvre l'impossibilité de se tenir ici ou là, voit son mouvement s'inverser dans les deux sens et s'oblige enfin à témoigner de cette indétermination qui fait son existence. La réversibilité dont parle le philosophe s'énonce avant qu'il ne la nomme dans la forme de son œuvre. Mieux : en la nommant il ne fait qu'exprimer fidèlement le sens de son entreprise. Car celle-ci suppose, si elle n'est pas vaine, que nous ne pouvons trouver un absolu dans l'expérience ni faire du langage un absolu, que cette puissance anonyme que nous appelons expérience ou langage n'est pas une réalité positive qui se suffise à soi seule, qu'il y a dans l'être comme un besoin de la parole et dans la parole comme un besoin de l'être, indissociables l'un de l'autre, que parler et vivre sont également source de questions et que celles-ci se rapportent les unes aux autres. Ainsi la (c vérité ultime » sur laquelle s'achève Le visible et l'invisible est aussi celle d'où l'ouvrage tire son origine ; cette vérité ne constitue pas un point d'arrêt, elle ne donne pas à la pensée le repos, elle désigne plutôt le point de passage qui est pour l'œuvre celui de sa fondation continuée.

Nous demandions : comment entendre le silence qui succède à la parole ? Mais si nous le pouvons, c'est qu'elle ne l'a jamais aboli, qu'à

chaque moment elle conduit au-delà d'elle-même et nous interdit de nous replier dans les limites du sens immédiatement donné. Le silence dernier n'est fait que de ces silences rassemblés, il s'étend au-delà du discours, parce qu'il n'a cessé de lui servir de fond ; de sorte que c'est une même chose d'entendre ce discours et ce silence, de savoir s'arrêter à la frontière du dit et de reconnaître qu'il n'y a pas de frontière entre le langage et le monde.

Encore est-il vrai que si Le visible et l'invisible donne le pouvoir d'entendre, c'est parce que les questions que nous posons devant l'œuvre et son inachèvement rejoignent celles que se posait l'auteur quand il s'obligeait à écrire de manière que ne lui fût pas contraire, ne disons pas un soudain et imprévisible arrêt de la parole, mais le terme de son entreprise qui, quel qu'il fût, ne devait pas être seulement un terme, mais [358] devait aussi signifier l'absence de tout terme. Cette tâche, lui-même en laisse entrevoir, un moment, le sens, quand il se demande, dans le cours de l'ouvrage, ce que peut être l'expression philosophique : « ... les paroles les plus chargées de philosophie, observe-t-il, ne sont pas nécessairement celles qui enferment ce qu'elles disent. Ce sont plutôt celles qui ouvrent le plus énergiquement sur l'être, parce qu'elles rendent plus étroitement la vie du tout et font vibrer jusqu'à les disjoindre nos évidences habituelles. C'est une question de savoir si la philosophie, comme reconquête de l'être brut ou sauvage, peut s'accomplir par les moyens du langage éloquent ou s'il ne faudrait pas en faire un usage qui leur ôte sa puissance de signification immédiate ou directe pour l'égaler à ce qu'elle veut tout de même dire ». Passage énigmatique, sans doute. La réponse n'accompagne pas la question. Il n'est pas dit ce que serait une œuvre qui se priverait des moyens du langage éloquent ; ce que serait, pour reprendre une formule employée par l'auteur, en une autre circonstance, un « langage indirect » de la philosophie. Nous savons seulement qu'il n'a jamais cessé de revendiquer pour elle un mode d'expression original et ne songeait nullement à lui substituer le langage de l'art ou de la poésie. Cependant, quand nous lisons l'écrivain, cette confidence s'éclaire, car il s'avère que ses propres paroles n'enferment pas ce qu'elles disent, que leur sens déborde toujours la signification immédiate ou directe et qu'enfin leur pouvoir d'ouvrir sur l'être est lié à la force de l'interrogation qui les anime. Ne devons-nous pas comprendre justement que le langage philosophique est le langage interrogatif ? Si cela même ne peut être

affirmé en termes positifs, c'est que nulle formule ne peut faire entendre ce que c'est que l'interrogation. Merleau-Ponty peut bien, à plusieurs reprises, la nommer, dire ce qu'elle n'est pas – l'énoncé de questions qui comme toutes questions de connaissance demandent à s'effacer devant des réponses – et pourquoi elle se renouvelle indéfiniment ait contact de notre expérience ; cependant toute définition nous détournerait d'elle en nous faisant oublier que c'est dans la vie et dans le langage qu'elle se déploie, ou, pour mieux dire, qu'elle n'est que vie et langage, cette vie et ce langage assumés. Pour faire droit à l'interrogation, il ne suffit pas au philosophe de déclarer qu'elle est interminable, que l'homme n'en [359] a jamais fini de poser des questions sur sa situation dans le monde, car, si vraie soit-elle, une telle idée est trop générale pour avoir consistance, encore doit-il la conduire effectivement, lui ménager un chemin, faire en sorte que, dans l'œuvre, les réponses suscitées par les questions ne mettent nulle part un terme à la réflexion, que d'un domaine d'expérience à un autre le passage soit toujours préservé, que le sens se dévoile dans l'impossibilité où nous sommes de demeurer en aucun lieu, enfin que le discours tout entier soit comme une seule et .même phrase où l'on puisse distinguer, certes, des moments, des articulations et des pauses, mais dont le contenu, en chaque proposition, ne soit jamais dissociable du mouvement total.

Et de fait, du début à la fin, Le visible et l'invisible est tentative de maintenir l'interrogation ouverte. Non pas exercice d'un doute méthodique et délibéré, d'où le sujet tirerait l'illusion de se détacher de toutes choses et qui préparerait la restauration d'une pensée sûre de ses droits, mais exploration continue de notre vie perceptive et de notre vie de connaissance ; non pas négation des certitudes communes, destruction de notre foi en l'existence des choses et des autres, mais adhésion donnée à ces certitudes, à cette foi, au point que l'insistance à les épouser dévoile qu'elles sont indissociablement certitude et incertitude, foi et non-foi ; passage en quelque sorte au travers de l'opinion pour rejoindre les ambiguïtés qu'elle recouvre ; non pas réfutation des théories de philosophes, mais retour à ce qui était à leur origine pour découvrir qu'elles conduisent au-delà des réponses qu'elles apportent ; interrogation, enfin, qui ne cesse de se rapporter à elle-même, ne perd pas de vue la condition de l'interrogeant, se sait prise dans l'être tandis qu'elle se voue à son expression.

Si la philosophie trouve par ce langage le moyen d'« égaler ce qu'elle veut tout de même dire », c'est que le secret de notre temporalité se trouve énoncé par celle de l'œuvre, que celle-ci nous apprend à reconnaître la continuité, l'indivision d'une expérience dont chaque moment est pris avec tous les autres dans la même poussée du temps et, simultanément, le mouvement qui interdit de fixer le sens de la chose, visible ou invisible, et fait indéfiniment surgir, par-delà le donné présent, le contenu latent du monde.

Mais quand l'œuvre parvient à cette conscience d'elle-même, [360] *quand elle sait qu'elle est et est seulement le lieu de l'interrogation, n'est-ce pas alors qu'elle s'accorde silencieusement avec son terme ? Car celui qui va jusqu'au bout de l'interrogation ne peut que découvrir et nous faire découvrir la contingence de la parole. C'est une même chose, pour lui, d'affronter la région obscure où naissent ses pensées et celle où elles sont destinées à se défaire. Et c'est une même chose pour nous de lire partout les signes de sa présence et de sentir son absence imminente. L'interrogation vraie est fréquentation de la mort et nous ne nous étonnons pas que le philosophe qui la nomme rarement ait pourtant si grand pouvoir, dans son dernier écrit, de nous tourner vers elle.*

Claude Lefort